SERI AGAMA DAN BENCANA | BUKU KESATU

mizan

# AGAMA, BUDAYA, DAN BENCANA

## Kajian Integratif Ilmu, Agama, dan Budaya

Editor: Agus Indiyanto & Arqom Kuswanjono

Seri Agama dan Bencana
Buku I

# AGAMA, BUDAYA, DAN BENCANA

Kajian Integratif Ilmu, Agama, dan Budaya

## MIZAN KRONIK ZAMAN BARU

adalah salah satu lini produk (*product line*) Penerbit Mizan yang menyajikan buku-buku bertema umum dan luas yang merekam informasi dan pemikiran mutakhir serta penting bagi masyarakat Indonesia.

---

## PROGRAM STUDI AGAMA DAN LINTAS BUDAYA

(Center for Religious and Cross-cultural Studies atau CRCS) adalah program S-2 di Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, yang didirikan pada tahun 2000. Melalui aktivitas akademik, penelitian dan pendidikan publik, CRCS bertujuan mengembangkan studi agama dan pemahaman mengenai dinamika kehidupan agama dalam isu-isu kemasyarakatan, untuk pembangunan masyarakat multikultural yang demokratis dan berkeadilan.

Penerbitan Seri Agama dan Bencana ini adalah bagian dari pengembangan gugus studi agama dan isu-isu kontemporer (dua gugus lainnya adalah hubungan antaragama, dan agama dan budaya lokal). Program ini berjalan sejak tahun 2008, melanjutkan program agama dan sains sejak tahun 2002.

Informasi lebih lanjut mengenai CRCS dapat dilihat di http://www.crcs.ugm.ac.id.

Program Studi Agama dan Lintas Budaya
(Center for Religious & Cross-cultural Studies)
Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada
Jln. Teknika Utara, Pogung, Yogyakarta, 55281
Phone/Fax: +62.274.544976
http://www.crcs.ugm.ac.id
email: crcs@ugm.ac.id

Seri Agama dan Bencana
Buku I

# AGAMA, BUDAYA, DAN BENCANA

Kajian Integratif Ilmu, Agama, dan Budaya

Editor:

Agus Indiyanto
dan
Arqom Kuswanjono

Diterbitkan atas kerja sama:

AGAMA, BUDAYA, DAN BENCANA

Editor: Agus Indiyanto dan Arqom Kuswanjono

Penyunting: Ahmad Baiquni



Cetakan I, Maret 2012

Diterbitkan atas kerja sama

PT Mizan Pustaka
Jln. Cinambo 135, Bandung 40294
T. 022-7834310 — F. 022-7834311
e-mail: kronik@mizan.com
http://www.mizan.com

Program Studi Agama dan Lintas Budaya
(Center for Religious & Cross-cultural Studies)
Sekolah Pascasarjana, Universitas Gajah Mada
Jln. Teknika Utara, Pogung
Yogyakarta, 55281

Desain sampul: Andreas Kusumahadi

ISBN 978-979-433-700-4

Didistribusikan oleh
**Mizan Media Utama (MMU)**
Jln. Cinambo No. 146, Bandung 40294
T. (022) 7815500 — F. (022) 7802288
e-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id
**Perwakilan:**
Jakarta: 021-7661724; Bekasi: 021-8835975; Bogor: 0251-8363017
Surabaya: (031) 60050079, 8281857; Yogyakarta: 0274-885485
Bali: 0361-482826; Banjarmasin: 0511-3252374; Pekanbaru: 0761-20716
Medan: 061-7360841; Makassar: 0411-873655 Malang: 0341-567853
Palembang: (0711) 413936
Layanan SMS: Jakarta: 021-92016229; Bandung: 08888280556

# DAFTAR ISI

# INTERPRETASI DAN RESPONS ATAS BENCANA

## Kajian Integratif Ilmu, Agama, dan Budaya.

Agus Indiyanto dan
Arqom Kuswanjono

## Pendahuluan

Bencana atau *disaster* secara etimologis berasal dari bahasa Yunani kuno yaitu '*dus*'—buruk— dan '*aster*' –bintang'. Istilah ini mengacu kepada fenomena astronomi yang berkonotasi pada sesuatu yang buruk. Kemunculan bintang-bintang tertentu di cakrawala diyakini sebagai pertanda akan terjadinya sesuatu yang buruk bagi kehidupan manusia. Kemudian kata itu diserap menjadi bahasa Perancis '*desastre*' yang berarti kerusakan, terutama yang disebabkan oleh peristiwa alam. Oleh karena itu, keseluruhan peristiwa alami yang bersifat destruktif, misalnya gempa bumi, banjir, tanah longsor, tsunami, badai salju, kekeringan, seringkali diterima begitu saja sebagai *disaster* atau bencana. Orang cenderung tidak membedakan apa penyebab, dampak yang ditimbulkan, serta implikasi terhadap kelangsungan hidup manusia. 'Implikasi pada kelangsungan hidup manusia' inilah yang kemudian dijadikan dasar pendefinisian bencana: sebuah fenomena alam baru dapat dikatakan sebagai bencana jika menimbulkan ancaman bagi kelangsungan hidup dan kerugian bagi manusia (lihat Quarantelli, 1998; Abdullah, 2008).

Bencana memiliki spektrum yang sangat luas dan kompleks. Dari segi penyebab, ia mencakup segala proses yang 'mengancam' kelangsungan hidup manusia, mulai dari yang bersumber dari peristiwa alami (angin ribut, gempa bumi, dan sebagainya) yang secara langsung mengancam kehidupan hingga katastrofi yang disebabkan oleh ulah manusia (degradasi lingkungan, limbah, dan sebagainya) yang secara tidak langsung tampil menjadi penyebab bencana.

Dengan dimasukkannya aspek perilaku manusia sebagai salah satu penyebab bencana, maka cakupan definisi bencana menjadi semakin kompleks, karena ia memasukkan semua kategori perilaku yang 'mengancam kehidupan'. Bencana mencakup hal, mulai dari perubahan iklim, krisis air, krisis energi, urbanisasi, kriminalitas, bencana alam, hingga kesehatan global dan kemiskinan yang keseluruhannya merupakan akibat perbuatan manusia.

Cakupan yang sangat luas dan beragam ini membuat studi tentang bencana juga menjadi sangat rumit. Misalnya, hanya dengan berangkat pada perspektif bahwa bencana adalah fenomena alami saja, sudah sekian banyak ilmu pengetahuan terlibat. Mulai dari klimatologi, hidrologi, geomorfologi, dan sebagainya. Apalagi ketika kemudian muncul pendekatan yang relatif baru, yang beranggapan bahwa bencana juga dipandang sebagai fenomena sosial. Orang tidak lagi terfokus pada pertanyaan tentang penyebab bencana, tetapi lebih pada dampak sosial yang muncul akibat bencana (lihat Hewitt, 1983). Ini merupakan ruang baru bagi disiplin ilmu antropologi, sosiologi, psikologi, ekonomi, hingga agama, untuk ikut serta tidak saja dalam menjelaskan bencana tetapi juga dalam upaya-upaya penyelamatan/mengatasi risiko bencana maupun pengentasan dari dampak bencana.

Dari keseluruhan gambaran di atas, kajian bencana dapat diumpamakan seperti sebuah prisma kaca (atau berlian), yang di dalamnya terdapat faset-faset dan setiap faset memantulkan cahaya ke berbagai arah ketika terkena sinar. Dengan demikian, nyaris tidak mungkin semua pantulan cahaya dari masing-masing faset jatuh pada satu titik yang sama. Perumpamaan ini memperlihatkan bahwa dengan satu titik masuk yang sama, yakni 'bencana', tidak mungkin menghasilkan sebuah kesimpulan yang berlaku umum. Hal yang paling mungkin dilakukan hanyalah membuat kesimpulan dari setiap 'pantulan cahaya' yang dihasilkan oleh masing-masing 'faset' atau pendekatan. Hal ini membuka ruang yang sangat lapang bagi para peneliti dari berbagai macam disiplin ilmu dan/atau pendekatan untuk saling berinteraksi dan menyumbangkan pemikirannya. Namun di sisi lain, ia juga memunculkan kerumitan yang sangat pelik ketika berbagai disiplin dan pendekatan dicoba diwadahi dalam sebuah kerangka kerja yang operasional.

Pada tahun-tahun terakhir terdapat kebutuhan yang sangat besar untuk melihat bencana sebagai sebuah kajian interdisipliner. Khususnya di Indonesia, kajian bencana bagaimanapun masih menjadi 'barang' baru. Sampai dengan terjadinya tsunami di Aceh dan diikuti oleh rentetan bencana lainnya dari tahun

2000-an, bencana bukan merupakan topik yang menarik minat banyak orang untuk diteliti (lihat Abdullah, 2006). Efek dramatis bencana yang ditayangkan oleh media massa, persoalan-persoalan yang muncul di dalam merespons bencana, dan proses rehabilitasi dampak bencana bagaimanapun telah menumbuhkan kesadaran baru bagi para peneliti tentang perlunya sebuah kajian yang komprehensif.

Kebutuhan untuk mendapatkan kajian yang komprehensif tentang bencana inilah yang mendorong Program Studi Agama dan Lintas-Budaya (Center for Religious and Cross-Cultural Studies, CRCS) meluncurkan hibah bersaing berjudul 'Interpretasi dan Respons atas Bencana: Kajian Integratif Ilmu, Agama, dan Budaya'. Hal menarik dari kajian ini adalah adanya keragaman interpretasi dan respons atas bencana, baik dari perspektif ilmu, agama maupun budaya. Dari perspektif ilmu, bencana telah menjadi objek material dari beragam pendekatan disiplin ilmu, termasuk di dalamnya disiplin ilmu multidisipliner. Dari perspektif agama, interpretasi atas bencana juga sangat beragam, mulai dari pandangan ulama, lembaga keagamaan sampai pada penganut agama hingga kajian teks kitab suci atas bencana. Responsnya pun juga beragam, misalnya melalui organisasi keagamaan yang langsung turun lapangan melakukan bantuan atas korban, atau melakukan *istighasah* memohon ketabahan dan petunjuk Tuhan. Demikian pula perspektif budaya juga menunjukkan keragaman interpretasi dan respons yang berbasis pada kearifan lokal yang mereka miliki.

Pertanyaan yang muncul selanjutnya adalah tentang 'Kajian Integratif'; apakah mungkin dilakukan? Pada tingkat apa kajian integratif itu dilakukan? Apakah pada aspek teoretis ataukah metodologis? Bagaimana caranya? Apalagi jika diingat bahwa setiap bidang ilmu itu sendiri memiliki perangkat keilmuan, misalnya asumsi, paradigma, teori, model, hingga metodologi masing-masing yang kadang-kadang saling berseberangan.

Situasi ini menjadi lebih kompleks ketika diarahkan pada tiga bidang: budaya, agama, dan ilmu. Pembagian ini mengingatkan pada esai klasik dalam antropologi 'Magic, Science, and Religion' (1948) yang ditulis oleh Malinowski. Menurut Malinowski, ketiga 'perspektif' ini sebenarnya memiliki tujuan yang sama, yakni keinginan manusia untuk menjelaskan fenomena-fenomena misterius yang ada di sekitarnya, misalnya pertanyaan tentang kematian dan kekuatan gaib. Ketiga 'perspektif' ini semua mendasarkan diri pada 'pengetahuan', namun basis, prosedur, dan tujuannya pun berbeda. Jika magi/religi dibangun atas pengetahuan pada kedirian manusia, sementara sains dibangun

atas pengetahuan atas alam. Jika magi/religi cukup “diukur” dari pemahaman dan keyakinan, sains membutuhkan pembuktian-pembuktian sesuai dengan prosedur ilmiah yang empiris.

Pemilihan ‘ilmu, agama, dan budaya’ di atas sebenarnya merupakan sebuah usaha yang diarahkan untuk memperoleh gambaran yang lebih jelas tentang fenomena agama dan bencana. Hal ini didasari dugaan bahwa di dalam masyarakat terdapat pengetahuan dan keyakinan yang kadang tidak dapat diuji dengan prosedur ilmiah tetapi secara efektif menentukan sikap dan langkah yang diambil. Oleh karena itu, dengan ‘mengintegrasikan’ ilmu (pembuktian ilmiah), agama (keyakinan, Tuhan), budaya (pengetahuan/kearifan lokal) tersebut, terdapat harapan besar bahwa semua sisi tentang bencana dan agama dapat dipahami lebih baik. Atau, meminjam istilah yang digunakan oleh Haught (1995), setidaknya apa yang dihasilkan dalam bentuk artikel di dalam buku ini dapat menjadi titik tolak bagi dialog yang konstruktif bagi pemahaman tentang bencana dan pengembangan ilmu.

Akan tetapi, mengintegrasikan tiga pendekatan tersebut tidaklah semudah membuat bidang potong yang terbentuk dari tiga lingkaran konsentris. Hampir tidak mungkin menempatkan ketiga pendekatan tersebut dalam posisi yang seimbang dan sama kuat. Alternatif lain yang dapat ditawarkan adalah menempatkan salah satu sebagai ‘objek formal’ dan yang lain sebagai ‘objek material’. Terlepas dari berbagai kerumitan dan kontradiksi yang muncul, buku ini dapat dipandang sebagai upaya yang sangat serius untuk memenuhi hasrat keingintahuan manusia terhadap apa yang terjadi di sekitarnya.

## ‘Agama dan Bencana’ atau ‘Bencana dan Agama’

Ketika bencana alam memporakporandakan sebuah daerah, pertanyaan pertama yang muncul selain tentang berapa jumlah korban dan kerusakan yang terjadi, adalah pertanyaan tentang penyebab dan penjelasan di balik bencana tersebut, yaitu mengapa terjadi bencana yang menghasilkan kerusakan dan korban begitu banyak? Mengapa di Indonesia pada tahun-tahun belakangan ini sering sekali terjadi gempa bumi, angin ribut, dan sebagainya. Penjelasan yang paling sering dipakai adalah penjelasan ilmiah bahwa Indonesia terletak tepat di atas titik tabrakan tiga lempeng bumi yang secara terus-menerus mengalami pergerakan. Lempeng Indo-Australia bergerak aktif mendesak lempeng Eurasia dengan kecepatan 6-10 cm per tahun. Zona tabrakan ini terjadi di sepanjang

pantai barat Sumatera, menyambung ke selatan Jawa, Bali, dan Nusa Tenggara. Ini merupakan penjelasan yang masuk akal atas rangkaian gempa bumi yang menimbulkan kerusakan masif di banyak tempat di Sumatera dan Jawa.

Perubahan iklim, atau secara khusus menunjuk pada fenomena El Nino/ La Nina, menjadi jawaban yang ‘memuaskan’ terhadap terjadinya banjir dan angin ribut yang terjadi di beberapa daerah. Naiknya suhu permukaan laut menyebabkan penguapan yang berlebih di Pasifik, yang kemudian terdorong ke wilayah Indonesia oleh angin muson. Inilah yang menyebabkan terjadinya hujan yang tidak terukur dan tidak terduga.

Namun, tidak selamanya penjelasan teknis-akademis itu mampu memuaskan keingintahuan orang terhadap bencana. Sebagian orang berpandangan bahwa ada faktor lain yang bekerja atas terjadinya bencana. Orang yang tinggal di daerah pantai selatan Jawa, misalnya, berpikiran bahwa setiap bencana alam berhubungan erat dengan Nyai Roro Kidul, sang penguasa laut selatan. Setiap terjadi banjir besar di Sungai Grindulu, Pacitan, masyarakat setempat yakin bahwa Sang Ratu sedang menyelenggarakan pesta dan melalui banjir itulah para ‘undangan’ dari hulu Sungai Grindulu lewat untuk menghadiri pesta tersebut. Keyakinan itu diperkuat dengan kesaksian-kesaksian tentang banyaknya ular besar yang menghanyut pada saat banjir tersebut. Apalagi kemudian ditemukan ada beberapa ular besar yang tersangkut di pasak jembatan.

Keyakinan tentang adanya faktor lain juga terjadi pada penganut agama, terutama ketika dikaitkan dengan sifat lokal bencana, sehingga mengesankan seakan-akan ada seleksi terhadap korban. Fakta bahwa ternyata tidak semua orang dalam wilayah terdampak bencana mengalami kerugian yang sama, bagaimanapun menguatkan keyakinan bahwa ‘Tuhan sedang menguji umat tertentu dan menghukum umat yang lain’. Menguji karena Tuhan akan meningkatkan derajat ketakwaannya, dan menghukum karena manusia banyak meninggalkan perintah Tuhan. Tuhan marah karena manusia tidak taat. Atau dalam kata lain ‘*ngundhuh wohing pakarti*’: menerima dampak dari perbuatan buruk yang telah dilakukan.

Dalam konteks ini, agama dipakai untuk memahami dan menjelaskan kejadian bencana. Atau dengan kata lain, agama dalam perspektif ini hanya bersifat instrumental dalam kerangka besar penjelasan tentang bencana. Ia hanya salah salah satu dari sekian banyak instrumen yang digunakan oleh akademisi

dan praktisi ketika berusaha menjelaskan atau melaksanakan pendampingan terhadap korban bencana.

Ada banyak tulisan, baik yang ditulis oleh peneliti, akademisi, maupun para penggiat lembaga swadaya, berisi tentang pentingnya mempertimbangkan faktor agama dan budaya dalam memahami atau memberikan pendampingan. Dalam kasus gempa Bantul, misalnya, para peneliti menemukan bahwa institusi agama dapat menjadi sarana penting yang berpengaruh pada kelancaran proses penyaluran bantuan pada masa tanggap darurat maupun pada masa rekonstruksi dan pemulihan pascabencana. Ia dapat membuat proses bantuan menjadi lebih lancar. Akan tetapi, hal yang sebaliknya pun bisa terjadi terutama manakala agama tidak mampu menjaga netralitas agamanya namun lebih mengedepankan keyakinan dan aliran yang dibawanya, maka justru bantuan itu mengalami hambatan bahkan penolakan.

Pandangan yang menekankan pada pentingnya faktor agama dan budaya di atas sebenarnya berasumsi bahwa bencana adalah proses alamiah yang harus terjadi. Untuk itu, yang harus dilakukan manusia adalah membangun kesiapan individu dan institusi jika sewaktu-waktu bencana alam itu datang. Oleh karena itu, disusunlah berbagai kurikulum pelatihan yang memuat pengetahuan dasar penyelamatan diri dan pada saat bersamaan dilakukan pembangunan kesiapan kelembagaan masyarakat dan pemerintah. Pembentukan Taruna Siaga Bencana (TAGANA) dan badan-badan koordinasi pada berbagai tingkat pemerintahan dapat dipandang sebagai bagian dari upaya membangun kesiapsiagaan bencana tersebut.

Di sisi yang lain, para ahli bencana yakin bahwa sebenarnya bencana bukanlah sebuah fenomena yang berakar tunggal. Wisner dan kawan-kawan (2003), misalnya, menjelaskan bahwa bencana merupakan kombinasi antara risiko, kerusakan fisik, dan kerentanan. Sebuah fenomena alam destruktif tidak akan menjadi bencana yang sangat tragis jika masyarakatnya memiliki kesiapan. Jatuhnya korban jiwa dan/atau kerugian material akibat bencana sebenarnya mengisyaratkan ketidaksiapan individual, komunitas, maupun institusi dalam menghadapi risiko bencana. Jadi, sebenarnya bencana itu memperlihatkan adanya sesuatu yang tidak berjalan baik atau sesuatu yang tidak beres dalam pengelolaan risiko bencana dalam masyarakat.

Sebuah pendekatan lain yang menarik adalah perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat, baik pada tataran ideologis maupun tataran praktik,

yang sedikit banyak dipengaruhi oleh adanya bencana alam. Bagaimanapun, bencana telah menciptakan ruang-ruang baru bagi kelompok-kelompok sosial (dengan berbagai latar belakang) untuk saling berinteraksi satu dengan yang lain dengan adanya bencana. Meskipun masih terdengar suara-suara miring tentang 'motif tersembunyi' di balik pemberian bantuan, ruang interaksi baru tersebut dapat menjadi jembatan untuk menghilangkan berbagai stereotipe yang seringkali menjadi hambatan dalam integrasi sosial.

Dengan menempatkan 'bencana' sebagai *independent variable* dari berbagai persoalan sosial, akan terlihat secara lebih mendalam tentang fenomena sosial. Meminjam istilah White, sebagai sebuah 'jendela', bencana memberikan perspektif yang luas bagi peneliti untuk melihat jauh ke dalam apa yang ada di balik sebuah fenomena sosial. Pada situasi krisis, orang akan lebih mudah mengamati persoalan secara lebih nyata. Segala sesuatu yang pada situasi normal terlihat tidak bermasalah ternyata masih menyisakan persoalan-persoalan yang mendasar ketika sebuah bencana terjadi.

Dalam kaitannya dengan agama, misalnya, bencana memberikan ruang yang luas bagi peneliti sosial keagamaan untuk meneliti apakah bencana telah menjadi bagian penting dalam proses interaksi antarpemeluk agama? Apakah yang terjadi dengan jarak-jarak dan prasangka-prasangka antarpemeluk agama? Apakah semakin kabur ataukah semakin tegas? Apakah bencana menyebabkan pergeseran dalam sikap keberagamaan? Apakah orang semakin toleran terhadap pemeluk agama lain? Ataukah justru bencana menjadikan orang semakin fanatik pada agama sendiri? Apa yang terjadi dengan keimanan? Apakah dan bagaimana bencana membuat cara orang memandang diri dan dunianya bergeser?

## Dari Teologi Kontekstual hingga Konstruksi Masyarakat Tangguh Bencana

Seri 'Bencana dan Agama' ini terdiri dari 3 (tiga) judul buku yang lahir dari dua seri hibah penelitian dengan judul yang sama yang dikelola oleh CRCS UGM pada tahun 2009-2011. Semua artikel yang ditulis di dalam buku ini ditulis berdasarkan data penelitian lapangan. Keragaman topik dan wilayah membuat seri buku ini menjadi menarik untuk dijadikan bahan diskusi akademis maupun kebijakan, karena ia tidak saja ditulis dengan semangat besar 'mengintegrasikan antara bencana, agama, dan ilmu' tetapi juga dengan niat untuk memahami dan menemukan alternatif-alternatif terbaik untuk mengatasi risiko bencana.

Kalaupun toh dirasakan bahwa studi-studi ini belum cukup untuk dikatakan sebagai sebuah kajian integratif, setidak-tidaknya tulisan ini memperlihatkan adanya relasi-relasi penting antara ketiga perspektif—agama, budaya, ilmu—-dalam mengkaji bencana.

Fokus buku pertama yang berjudul 'Agama, Budaya, dan Bencana' menampilkan keragaman perspektif yang digunakan masyarakat dalam memahami bencana, mulai dari perspektif agama hingga budaya lokal. Dengan berangkat pada kajian terhadap hukum agama, institusi keagamaan, dan praktik-praktik lokal, para peneliti berusaha memperlihatkan bagaimana perspektif agama dan budaya digunakan oleh berbagai lapisan masyarakat untuk memahami dan menjelaskan bencana. Bahkan dalam beberapa hal, perspektif tersebut saling berkelindan sehingga sulit ditentukan apakah ini perspektif agama ataukah perspektif budaya lokal. Pada saat bersamaan, para peneliti memperlihatkan, pada tingkat paling awal, 'potensi' yang dimiliki agama dan masyarakat lokal yang dapat 'digunakan' untuk membangun dasar-dasar masyarakat tangguh bencana.

M. Nur Ikhwan dan Rubaidi optimistik bahwa konstruksi baru teologi Islam yang lebih kontekstual akan mampu memberikan sumbangan yang penting tidak hanya dalam upaya memahami bencana dalam konteks hukum fiqih tetapi juga dalam upaya membangun aktivisme sosial berbasis iman. Hal tersebut didukung oleh temuan-temuan yang diperlihatkan oleh Dani Muhtada, Mohammad Rokib, dan Abdul Malik yang menyandarkan analisisnya pada kasus aktivisme sosial di beberapa intitusi keagamaan dalam merespons bencana.

Keragaman pemahaman atas 'bencana' diperlihatkan dalam tulisan Hatim Gazali (perspektif Islam), Suranto (perspektif Buddha), dan Jimmy Marcos Immanuel (masyarakat lokal). Jika Hatim Gazali lebih menekankan pentingnya reinterpretasi pada kitab, Suranto lebih memperlihatkan kompleksitas pemahaman yang ada di kalangan pemeluk agama yang seringkali tidak berjalan normatif dan cenderung sinkretik. Sementara itu, Jimmy Immanuel dengan analisis etnosains memperlihatkan pentingnya melihat sistem klasifikasi lokal dalam mendefinisikan bencana dalam rangka membangun kesiapan masyarakat.

Untuk itu, M. Hasan Basri dkk merasa perlu mengusulkan adanya upaya untuk 'melacak titik temu' berbagai macam perspektif yang hidup di dalam masyarakat dalam mengelola dan mengantisipasi bencana. Mereka menyadari bahwa agama dan budaya juga merupakan unsur penting dalam pembentukan

pemahaman dan aktivisme sosial masyarakat, di samping juga pengaruh media yang lebih menekankan penjelasan ilmiah. Sinergi antarperspektif ini merupakan titik awal yang krusial dalam rangka membangun etika bencana yang, menurut Arqom Kuswanjono, memperhatikan etika kewajiban (deontologi), etika kemanfaatan (utilitarian), dan etika keutamaan yang menekankan pembangunan karakter.

Semua artikel yang terdapat di dalam buku kedua, yang berjudul 'Respons Masyarakat Lokal atas Bencana', bertujuan untuk mengeksplorasi kemungkinan mempertemukan pendekatan sains dan kultur lokal. Dengan menampilkan contoh-contoh kasus dari berbagai lokalitas di Indonesia, para peneliti berusaha mengetengahkan elastisitas masyarakat lokal dalam menghadapi bencana. Para peneliti sepakat bahwa perspektif, kearifan, dan institusi lokal hendaknya dijadikan pertimbangan jika hendak membangun masyarakat tangguh bencana yang lebih partisipatif.

Tulisan Heddy Shri Ahimsa-Putra pada awal buku ini menawarkan pendekatan etnosains dalam mengeksplorasi pandangan tentang alam dan bencana. Pemahaman atas sistem klasifikasi dalam pengetahuan lokal akan sangat berguna untuk memahami kondisi sosial budaya lokal sehingga kendala-kendala yang muncul dalam penanganan bencana dapat dieliminasi. Berangkat dari pemahaman tentang risiko bencana, Agus Indiyanto mencoba memperlihatkan bahwa perbedaan antara pendekatan sains dan pendekatan kultur bukanlah hal yang selalu bertentangan. Dengan menganalisis kekuatan dan kekurangan sains dan kultur lokal dalam memahami bencana, Agus optimistik bahwa integrasi antara kedua pendekatan tersebut bukanlah tidak mungkin dilakukan.

Tulisan-tulisan berikutnya dalam buku ini berisi contoh kasus dari berbagai daerah dengan jenis bencana yang berbeda. Tulisan Zuhri Humaidi dkk dan Suryo Adi Pramono mengetengahkan perspektif dan institusi lokal masyarakat di lereng Gunung Merapi di Jawa Tengah dan DIY terhadap erupsi gunung api. Pengalaman sejarah, mitos, dan kepercayaan lokal yang hidup di dalam masyarakat merupakan hal yang tidak dapat diabaikan jika ingin membangun kesiapan bencana yang berbasis masyarakat. Serupa dengan itu, adalah tulisan Nur Widiyanto yang mengambil konteks masyarakat di lereng Gunung Awu di Sangihe.

Tulisan Wiwik Retna Kumarasari dkk dan Ali Imron dkk lebih khusus membahas elastisitas masyarakat dalam merespons bencana gempa bumi di

Yogyakarta. Jika Ali Imron lebih menekankan eksplorasi sumber-sumber kearifan budaya lokal, Wiwik secara khusus mencoba memasukkan aspek perspektif dan institusi lokal ke dalam kerangka kerja pengelolaan risiko bencana berbasis komunitas yang lebih operasional. Elastisitas yang diperlihatkan dalam proses adaptasi kultural terhadap bencana juga merupakan isu dalam tulisan Andi Fajar Asti tentang respons masyarakat terhadap banjir tahunan di Danau Tempe, Sulawesi Selatan. Buku ini ditutup dengan tulisan Syafrul Yunardi yang mencoba menemukan resolusi konflik budaya lokal dan kebijakan formal pada kasus bencana kebakaran hutan di Sumatera Selatan. Ia menekankan pentingnya akomodasi terhadap nilai dan 'hukum' lokal dalam upaya mitigasi yang dilakukan oleh pemerintah.

Buku ketiga 'Konstruksi Masyarakat Tangguh Bencana, Media, dan Sosial' lebih bersifat teknis dengan menekankan upaya praktis pembangunan masyarakat tangguh bencana. Oleh karena itu, contoh yang diajukan pun secara khusus merespons bencana tertentu. Tulisan Sudibyakto dkk memberikan kerangka kerja mulai dari peningkatan kapasitas masyarakat, pendidikan kebencanaan, hingga sosialisasi media kebencanaan yang berisi alur koordinasi tanggap darurat yang sangat teknis.

Upaya antisipasi teknis ini diperlihatkan oleh M. Aris Marfai dkk dan Patmawati Taibe dkk dalam mengantisipasi bencana banjir, genangan, dan tsunami di Gunungkidul, Bali, Ambon, Jakarta, dan Kalimantan. Melalui kajian yang mendalam tentang topografi, pola aktivitas warga, dan basis kearifan lokal, Aris Marfai menekankan pentingnya pendekatan *Partisipatory Urban Appraisal* (PUA) dalam proses formulasi informasi dan rencana pengurangan risiko bencana. Sementara itu, Patmawati Taibe dkk mengusulkan penggunaan video komunitas dan sistem informasi geografis dalam upaya peningkatan kesadaran tentang bencana banjir di Sintang, Kalimantan Barat. Dengan menekankan pada proses reflektif diharapkan mampu mendorong munculnya aktivitas yang ramah lingkungan.

Empat tulisan berikutnya yang ditulis oleh Ali Gufron Mukti dkk, Rahmat Hidayat, dan Kwartarini Wahyu Yuniarti dkk menekankan upaya optimalisasi potensi-potensi kecerdasan kolektif masyarakat lokal. Ketiga penulis sepakat bahwa untuk membangun masyarakat yang tangguh bencana diperlukan upaya yang integratif, mulai dari perubahan perspektif (dari kuratif ke preventif proaktif), mempertimbangkan representasi lokal yang kognitif afektif, hingga kemungkinan pengembangan institusi yang khusus 'melayani' korban ben-

cana, misalnya dengan asuransi sosial. Dengan memberikan peran yang lebih banyak pada masyarakat lokal, diharapkan dapat terbentuk masyarakat yang tangguh dalam menghadapi dampak bencana. Sri Nuryani menuliskan contoh masyarakat yang adaptif terhadap bencana. Pemahaman yang baik terhadap risiko bencana, pengetahuan lokal tentang agroekosistem, serta penguatan institusi lokal merupakan prasyarat penting bagi terbangunnya masyarakat yang tangguh bencana.

Tiga artikel terakhir yang menutup buku ini adalah berusaha mengungkap konstruksi-konstruksi yang ada di balik peristiwa bencana. Anton Novenanto, Suhadi Cholil, dan Laila Kholid Alfirdaus memperlihatkan wacana-wacana yang berkembang terkait kejadian bencana maupun proses penanganan bencana. Hal ini sekaligus memperlihatkan masih adanya persoalan-persoalan mendasar yang harus ditangani dalam pembentukan masyarakat yang tangguh bencana. Kenyataan bahwa masyarakat bukanlah sebuah entitas yang solid dan homogen memunculkan persoalan ketika ada kebutuhan yang mempersyaratkan soliditas dan kesepahaman dalam memahami realitas, seperti halnya pembentukan masyarakat yang tangguh bencana.

Keragaman topik dan fokus kajian dalam buku ini menegaskan kembali kompleksitas persoalan dalam memahami bencana dari perspektif ilmu sosial. Meskipun  demikian, harus diakui bahwa buku kumpulan hasil penelitian ini adalah langkah kecil yang dilatarbelakangi oleh harapan besar untuk membuka kajian terus menerus tentang bencana melalui pendekatan yang integratif multidisipliner. Buku ini diharapkan menjadi salah satu referensi bagi siapa saja yang ingin mengkaji bencana, agar pendekatan yang digunakan dalam rangka memahami dan merespons bencana lebih komprehensif dan multi perspektif. []

# DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, I. 2006. *Dialektika Natur, Kultur, dan Struktur: Analisis Konteks, Proses, dan Ranah dalam Konstruksi Bencana*. Pidato Pengukuhan Guru Besar 13 November 2006.

Haught. J.F. 2005. *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog*. Bandung: Mizan

Hewitt. K. 1983. *Interpretation of Calamity*. New York: Allen and Unwin.

Malinowski, B. 1948. '*Magic, Science, and Religion and other Essays*'. New York: Doubleday

Quarantelli, E.L. (ed) 1998. *What is a Disaster?* London: Routledge. pp146-159

Wisner. B. dkk. 2003. *Mapping Vulnerability:Disaster, Development, and People*. London: Earthscan.

# 1 EKO-TEOLOGI BENCANA, AKTIVISME SOSIAL, DAN POLITIK KEMASLAHATAN

## Perspektif Islam

Moch. Nur Ichwan

## Pendahuluan

Akhir-akhir ini Indonesia seringkali dilanda bencana alam, seperti banjir, tanah longsor, gempa bumi, puting beliung, dan tsunami. Beberapa di antaranya menelan korban yang sangat besar, seperti gempa bumi dan tsunami Aceh (2004) dan gempa bumi Yogyakarta (2006). Sementara itu, pengetahuan masyarakat tentang bencana masih sangat terbatas, meskipun harus diakui juga bahwa masyarakat di berbagai daerah mempunyai "pengetahuan" tersendiri tentang bencana, baik yang didasarkan atas pengalaman-bersama-alam, kearifan lokal, mitos, agama, ataupun ilmu pengetahuan. Semua itu, dalam kapasitasnya masing-masing, mempunyai penjelasan mengenai bencana alam. Orang-orang terpelajar mungkin lebih percaya pada ilmu pengetahuan, namun masyarakat kebanyakan mungkin lebih percaya pada pengalaman bersama alam, kearifan lokal, mitos, atau agama. Orang yang dekat dengan alam akan sangat peka terhadap perubahan alam di sekitarnya, seperti keluarnya hewan-hewan tertentu dari habitatnya. Orang yang dekat dengan kearifan lokal—yang terkadang berbasis mitos juga—akan berpegang pada ajaran, norma, atau nilai yang dikembangkan secara turun-temurun.

Sementara itu, orang yang sangat percaya pada mitos mungkin saja abai terhadap tanda-tanda alam atau kearifan lokal non-mitos, dan lebih percaya pada cerita-cerita tertentu yang dianggap mengandung kebenaran empirik. Kelemahan mitos yang biasanya bermanfaat bagi perlindungan alam adalah

kurang memadai dalam menjelaskan dan memprediksi gejala alam. Orang beragama biasanya lebih percaya pada doktrin tertentu agama, misalnya tentang hukuman atau takdir, dan pada agamawan yang dianggap mempunyai otoritas penafsirkan teks keagamaan. Pengalaman-bersama-alam dan kearifan lokal, dalam hal tertentu, dapat memberitahukan apa yang sedang dan akan terjadi. Sementara mitos dan agama bergantung pada tafsir individu-individu; padahal, kejadian bencana alam sama sekali tidak tergantung pada tafsir manusia. Kendatipun mungkin tidak selalu tepat, pendekatan ilmu pengetahuan dianggap paling mendekati kebenaran. Sejumlah kearifan lokal, mitos, konsep keagamaan pun dapat dikonfirmasi dengan ilmu pengetahuan. Namun, ilmu pengetahuan yang seringkali canggih itu dapat dibahasarakyatkan melalui kearifan lokal, mitos, dan agama.

Artikel ini membahas tentang bagaimana masyarakat beragama, terutama Muslim, dapat memahami bencana yang bukan hanya relevan secara doktrinal, namun juga tidak mengabaikan ilmu pengetahuan. Dalam hal ini, artikel ini bukan hanya hendak memahami dan memaknai bencana *an sich*, namun juga melakukan sesuatu yang terkait dengan keselamatan bersama dalam situasi bencana. Ini berguna untuk menggerakkan aktivisme sosial humanitarian dari bawah. Sedangkan pada sisi pemerintah, di samping harus mempunyai kebijakan yang jelas tentang bencana, ia juga dituntut untuk memahami dengan baik pengetahuan dan aktivisme masyarakat beragama dan merespons dengan baik. Pemerintah harus mendasarkan diri pada politik kemaslahatan. Dengan demikian, artikel ini berupaya memadukan antara pendekatan teologis dan ilmu sosial (terutama yang terkait dengan aktivisme sosial dan politik kebijakan). Dengan ini, penulis ingin menunjukkan adanya keterbatasan pada masing-masing pendekatan dan perlunya pendekatan-pendekatan itu berintegrasi dalam bukan hanya menjelaskan namun juga melakukan sesuatu terkait dengan masalah bencana.

## Dari Keyakinan dan Struktur Nilai ke Aktivisme dan Politik Kebijakan

Peran persepsi dalam menghadapi bencana, proses mitigasi, aktivisme sosial dan pengambilan kebijakan telah diakui oleh sejumlah ilmuwan. Dalam kajiannya tentang persepsi terhadap risiko gempa bumi di Maroko, Paradise (2005) mengatakan bahwa mengaitkan bencana alam dengan “kemarahan Tuhan” dapat

secara dramatis mempengaruhi bagaimana komunitas mempersepsi, mengelola dan/atau memodifikasi keterlibatan yang diperlukan dalam proses mitigasi bencana atau partisipasi dalam pembuatan keputusan.[1] Lee (1981) dan Rosa (2003), sebagaimana dikutip Paradise (2005), berpendapat bahwa komunitas-komunitas yang menerima dengan lapang dada terhadap suatu bencana alam atau efek-efeknya biasanya lebih aktif dalam pengambilan keputusan komunitas.[2] Pengakuan bahwa individu atau komunitas dapat mengakibatkan risiko bencana dapat menjadi kunci bagi persiapan dan mitigasi bencana. Jika persepsi saja mempunyai dampak yang begitu signifikan terhadap masalah yang terkait dengan bencana, apalagi keyakinan yang berakar pada pemahaman teologis keagamaan. Apa yang digambarkan Paradise sebagai "mengaitkan bencana alam dengan 'kemarahan Tuhan'" tentu bukan sekadar persepsi, namun merupakan keyakinan teologis. Sikap lapang menerima tuduhan-kesalahan tentu dapat muncul di luar keyakinan agama, namun hal itu dapat pula muncul karena keyakinan teologis.

Selain masalah keyakinan teologis, ada hal lain yang juga berpengaruh pada sikap masyarakat terhadap bencana, yakni struktur nilai. Oleh karena itu, sangatlah tepat apa yang dikatakan oleh Ziauddin Sardar (2006) bahwa akar dari krisis ekologis yang melanda dunia bersarang pada "keyakinan dan struktur nilai kita, yang membentuk hubungan kita dengan alam, dengan sesama manusia dan gaya hidup yang kita jalani."[3] Struktur nilai biasanya dikaitkan dengan masalah budaya. Tentu saja ini tidak sepenuhnya salah, jika dalam budaya itu diletakkan pula agama. Namun, pandangan semacam ini merupakan bias dari paradigma sekularisme dalam ilmu sosial. Pada kenyataannya, agama tidak selalu sejalan dengan budaya, bahkan dalam beberapa hal menentang budaya. Oleh karena itu, struktur nilai komunitas beragama (Muslim) diasumsikan dipengaruhi oleh pemahaman teologisnya, di samping tetap membuka peluang kemungkinan pengaruh budaya.

---

1. Thomas R. Paradise, "Perception of earthquake risk in Agadir, Morocco: A case study from a Muslim community," Environmental Hazards 6 (2005), (167–180), 171.
2. T.R. Lee, "Public Perception of Risk and the Question of Irrationality," dalam The Assessment and Perception of Risk. London: Royal Society Printing, 1981; E.A.,Rosa, "Logical structure of the social amplification of risk framework (SARF): meta-theoretical foundations and policy implications," dalam Pidgeon, N., R. Kasperson, P. Slovic (Eds.), *Risk Communication and Social Amplification of Risk*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 47–79; keduanya dikutip dalam Paradise (2005), 171.
3. Ziauddin Sardar, *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, diedit & diberi pengantar Ehsan Masood, London, Ann Arbor: Pluto Press, 2006, 91.

Pada bagian sebelumnya telah dijelaskan bahwa keyakinan dan struktur nilai berpengaruh pada partisipasi dalam pengambilan keputusan komunitas. Hal ini bermakna bahwa ia berpengaruh pada munculnya aktivisme sosial pada level masyarakat. Namun, pada saat yang bersamaan, keduanya juga berpengaruh pada masyarakat politik, baik yang ada di parlemen maupun di pemerintahan, dalam merumuskan kebijakan-kebijakan terkait dengan masalah kebencanaan. Tentu saja ini terkait dengan persepsi, keyakinan dan struktur nilai secara umum. Namun, sejalan dengan maksud tulisan ini, akan dilihat pula bagaimana agama (Islam) memberikan kontribusi pada terciptanya aktivisme sosial dan kebijakan politik yang lebih berorientasi kemaslahatan dalam kaitannya dengan bencana.

Jadi, karena tulisan ini lebih merupakan upaya membangun keterkaitan antara Teologi Bencana, aktivisme sosial dan politik kebijakan berkemaslahatan, ketimbang kajian empiris, maka penulis akan lebih memberikan tawaran-tawaran normatif progresif agar dapat menyemai "keyakinan" dan "struktur nilai" yang lebih kondusif tentang bencana. Di sinilah sintesis kreatif teologi dan ilmu sosial penting untuk dilakukan.

## Paham Teologis dan Preferensi Etis

Teologi Bencana atau pemahaman keagamaan terkait dengan masalah bencana, terutama bencana alam, dalam berbagai tahapannya, memang masih kurang dikembangkan dalam keilmuan Islam. Ada beberapa intelektual Muslim yang akhir-akhir ini mulai mengembangkan Fiqih Lingkungan, seperti Ali Yafie, dan Teologi Lingkungan, seperti Moelyono Abdillah. Sejumlah pesantren juga telah lama menjadi agen penyelamatan lingkungan. Pesantren Guluk-Guluk, Madura, misalnya, pernah mendapatkan penghargaan Kalpataru. Sejalan dengan munculnya isu pemanasan global, sejumlah pesantren kini mulai mengembangkan diri menjadi "eko-pesantren". Pernah juga diselenggarakan pertemuan ulama pesantren untuk "menggagas" fiqih lingkungan (*fiqih al-bi'ah*) di Sukabumi pada 9-12 Mei 2004. Namun, tindak lanjut dari kegiatan tersebut tidak terdengar lagi, kecuali penerbitan laporan pertemuan itu. Semuanya belum banyak ditindaklanjuti dengan perumusan secara lebih spesifik tentang teologi bencana dan secara umum dalam pembentukan gerakan ekologis dan aktivisme sosial humanitarian Muslim yang sistematis.

Namun, hal ini bukan berarti bahwa belum pernah ada ulama yang mencoba mengembangkan teologi bencana. Pada abad klasik Islam, Jalal al-Din al-Suyuthi (w. 911/1505) berupaya mengembangkan teologi bencana, khususnya gempa bumi. Dia menulis kitab *Kasyf al-Salsalah ‘an Wasf al-Zalzalah* (Mengungkap Keterkaitan tentang Karakter Gempa Bumi).[4] Mungkin ini merupakan buku teologi gempa bumi pertama yang ditulis dalam Islam. Ini bukan buku geologi tentang gempa bumi, namun lebih merupakan buku teologi tentang gempa bumi. Namun, layaknya buku teologi yang lahir pada saat itu, buku ini lebih mengedepankan pendekatan tekstual yang kental, dengan mendeduksi pemikiran teologis dari Al-Qur’an, Sunnah, *atsar* (ketetapan hukum) sahabat, dan pendapat-pendapat ulama sebelumnya tentang gempa bumi. Dengan demikian, dapat dipahami jika sebagian besarnya merupakan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur’an tentang gempa bumi dan kiamat, yakni bahwa gempa bumi merupakan nasihat bagi orang-orang yang bertakwa, rahmat bagi orang-orang beriman, dan hukuman bagi orang-orang yang ingkar. Orang tak beriman yang mati dalam gempa bumi itu dianggap memang ajalnya sudah tiba, sementara orang beriman yang mati dianggap mati syahid. Mungkin juga karena pada abad itu sains tentang gempa bumi belum berkembang sehingga belum dimanfaatkan dalam menulis kitabnya. Namun bagaimana pun juga, ini merupakan upaya rintisan yang luar biasa, untuk kemudian perlu dikembangkan lebih jauh.

Secara garis besar kita dapat melihat bagaimana persepsi *temporal* komunitas beragama (dalam hal ini Muslim) terhadap bencana terkait dengan tiga tahapannya: sebelum,[5] ketika dan setelah terjadi bencana. Selain itu, respons mereka dapat dilihat secara *spasial* menjadi dua, yakni: pertama, Muslim yang ada dalam wilayah bencana (menjadi korban bencana); dan kedua, Muslim yang berada di luar wilayah bencana. Adapun secara etikal (etis), respons keduanya dapat dimasukkan dalam dua sikap: pertama, fatalisme pasivistik (*passivistic fatalism*); dan kedua, vitalisme aktivistik (*activistic vitalism*).

Sikap etis ini, dalam konteks masyarakat beriman, juga merefleksikan pemahaman teologis mereka, yakni teologi fatalis pasivistik dan vitalis akti-

---

4. Lihat N.N. Ambraseys, “Descriptive Catalogues of Historical Earthquakes in the Eastern Mediterranean and the Middle East; Revisited,” *Historical Seismology: Modern Approaches in Solid Earth Sciences*, vol. 2, bagian I, 2008, 25-39.

5. Dengan kata “sebelum bencana”, kita tidak hanya mengaitkannya dengan daerah-daerah yang di kemudian hari terjadi bencana, namun juga daerah-daerah lain secara umum—karena bencana seringkali tidak dapat diprediksi dengan tepat. Oleh karena itu, ini lebih tepat dipahami sebagai situasi normal ketika tidak ada atau belum ada bencana.

vistik. Fatalisme dalam hal ini merujuk kepada pengertian sebuah keyakinan bahwa tidak ada yang dapat dilakukan untuk mencegah terjadinya suatu peristiwa, karena semuanya sudah ditentukan sebelumnya oleh Tuhan.[6] Sedangkan vitalisme merujuk pada pengertian sebuah keyakinan bahwa fungsi dari sebuah organisme yang hidup adalah karena adanya sebuah prinsip vital yang berbeda dari kekuatan-kekuatan fisika-kimia; atau keyakinan bahwa proses-proses kehidupan tidak dapat dipahami oleh hukum-hukum fisika dan kimia semata dan bahwa hidup itu, dalam beberapa bagian, dapat menentukan dirinya sendiri.[7] Dari kedua corak etiko-teologis ini, kita akan melihat bagaimana Muslim di wilayah bencana dan di luar wilayah bencana merespons, baik sebelum, ketika dan setelah terjadi bencana.

## Teologi Fatalis Pasivistik

Dalam teologi Islam klasik, dikenal sebuah aliran teologis yang disebut *jabbariyah*. Dari kata "*jabbara-yujabbiru*" yang berarti memaksa, kata 'jabbariyah' mempunyai konotasi bahwa tindakan atau perbuatan manusia itu sebenarnya adalah salah satu bentuk paksaan dari luar dirinya, yakni dari Allah Sang Khaliq (Maha Pencipta). Sebagai Khaliq, Allah menciptakan semua makhluk, termasuk perbuatan manusia. Dalam paham ini, semua perilaku makhluk, termasuk manusia, sudah ditetapkan oleh Allah sejak zaman *azali*. Manusia telah memiliki takdirnya, dan sekadar melaksanakannya. Oleh karena itu, pandangan teologis ini disebut juga "*predestination*', bahwa semuanya sudah ditentukan sebelumnya.[8] Dalam bentuk ekstremnya, pandangan ini melahirkan *fatalisme*, yakni bukan hanya meyakini bahwa takdir seseorang telah ditetapkan sebelumnya, namun juga bahwa tidak ada yang dapat dilakukan untuk mencegah terjadinya suatu hal, perbuatan atau peristiwa, yang (diasumsikan) sudah ditentukan sebelumnya itu.

Sikap fatalistik semacam ini dapat terjadi sebelum, ketika, dan setelah terjadinya bencana. Apabila derajat fatalistiknya kuat 'sebelum dan ketika'

---

6. "Fatalism: the belief that there is nothing you can do to prevent events from happening." Longman Dictionary of Contemporary English¸ Essex: Longman Group Ltd, 1995, 505.
7. Penulis adopsi pengertian vitalisme ini dari Merriam-Webster Dictionary edisi online; http://www.merriam-webster.com/../vitalism; diakses 8 Maret 2011.
8. Lebih lanjut mengenai paham jabbariyah, lihat Muhammad Abduh, *Risalah Tawhid*, Kairo: al-Hay'ah al-Mashriyyah al-'Ammah lil Kitab, [n.d.], 47-51.

terjadi bencana, hal itu dapat melahirkan sikap yang negatif, bahkan berbahaya. Dikatakan negatif dan bahkan berbahaya karena biasanya akan melahirkan sikap pasif, yang dalam makna generiknya berarti "cenderung menerima situasi atau sesuatu yang dilakukan oleh orang atau pihak lain terhadapnya tanpa berusaha mengubah atau menolaknya" (Cf Longman 1995: 1034). Ini harus dibedakan dari "resistensi pasif" terhadap kekerasan, seperti yang dilakukan oleh Gandhi. Oleh karena itu, pemahaman etis dan teologis—etiko-teologis—fatalis pasivistik itu adalah sikap tidak mau berusaha mengubah atau menolak sesuatu atau peristiwa tertentu karena adanya keyakinan bahwa sesuatu atau peristiwa itu sudah ditentukan sebelumnya oleh Tuhan akan terjadi pada dirinya atau komunitasnya. Namun, apabila muncul 'setelah' terjadinya bencana—dalam derajat dan waktu yang tidak berlebihan—sikap ini dapat menjadi salah satu bentuk terapi psiko-spiritual. Akan tetapi jika berlebihan, hal ini justru akan menyulitkan seseorang bangkit dari keterpurukan akibat bencana.

Sikap fatalis mengabaikan sebuah kenyataan penting, bahwa manusia sebenarnya tidak mengetahui apa yang "ditentukan oleh Tuhan" (takdir) atas dirinya atau komunitasnya. Yang ada adalah bahwa manusia hanya mempersepsikan bahwa mereka mengetahui apa yang telah ditentukan Tuhan. Ini sebuah persepsi yang belum tentu benar. Mereka hanya terpaku pada satu kemungkinan dan pada saat yang bersamaan mengabaikan banyak kemungkinan lainnya. Dalam kondisi normal, ketika tidak ada bencana, mereka berpendapat bahwa bencana itu dapat terjadi kapan saja dan tidak dapat diprediksikan oleh manusia, dan oleh karenanya manusia tidak dapat melakukan apa pun apabila bencana itu datang. Keyakinan semacam ini biasanya juga mengabaikan kemampuan ilmu pengetahuan dalam melakukan prediksi dan antisipasi bencana, atau dalam bahasa mereka "mengetahui ketentuan Tuhan".

Muslim di luar daerah bencana yang mempunyai pemahaman teologis yang fatalis semacam ini akan cenderung menganggap bahwa bencana itu adalah takdir, laknat, atau hukuman terhadap masyarakat korban. Oleh karenanya, mereka cenderung mengambil sikap pasivistik, yakni tidak melakukan apa-apa, atau mengambil sikap minimalis, seperti mendoakan korban dan mengambil hikmah dari bencana itu secara personal. Sikap etiko-teologis semacam ini tidak tepat untuk mengembangkan Teologi Bencana yang lebih memberdayakan dan membebaskan.

## Teologi Vitalis Aktivistik

Dalam teologi klasik, terdapat aliran lain yang lebih melihat manusia sebagai subjek yang mempunyai kebebasan dalam berkehendak dan berbuat, yakni *qadariyyah*. Dari kata "*qadara-yaqdiru*", *qadariyyah* secara bahasa bermakna 'kemampuan melakukan sesuatu'. Aliran teologi Qadariyyah ini berpendapat bahwa manusia mempunyai kehendak bebas (*free will*), yang menciptakan perbuatannya dan oleh karena itu harus bertanggung jawab terhadap perbuatannya.[9] Jika manusia berbuat berdasarkan tindakan yang tidak dia ciptakan dan tidak berdasarkan kehendaknya sendiri, maka sangatlah tidak adil apabila dia harus mempertanggungjawabkan perbuatan itu.

Teologi semacam ini membuat manusia berpeluang untuk memaksimalkan potensi yang diberikan Tuhan kepadanya, terutama potensi penalaran, untuk membedakan dan memilih antara yang benar dan salah, dan antara yang baik dan buruk secara umum dalam kehidupannya, di samping untuk memahami informasi ilahiah yang tertulis dalam Kitab Suci. Bagaimanapun, wahyu agama memerlukan pemahaman akal, sebab tanpa akal, wahyu itu tidak dapat dipahami. Ini sejalan dengan hadits Nabi: "*Al-dinu huwa al-'aql*, agama adalah akal". Oleh karena pertimbangan akliah dalam memilih baik-buruk dan benar-salah inilah manusia dapat dituntut hukuman kalau melakukan kesalahan dan keburukan, dan sebaliknya, mendapatkan pahala jika melakukan kebenaran dan kebaikan.

Dalam kondisi normal, teologi semacam ini mampu mendorong manusia untuk berikhtiar mengembangkan ilmu pengetahuan yang terkait dengan bencana. Dalam situasi kejadian bencana, teologi semacam ini mampu mendorong manusia untuk tidak akan mudah menyerah pada takdir. Manusia harus berupaya semaksimal mungkin, baik dengan pikiran maupun tenaganya, untuk keluar dari persoalan yang ditimbulkan oleh bencana. Teologi semacam ini juga bermanfaat untuk mengembangkan upaya-upaya aktif bukan hanya dalam menyelamatkan diri sendiri, namun juga membantu orang lain, sesuai dengan kondisi yang memungkinkan, baik pada saat bencana maupun terlebih lagi pada saat pasca-bencana. Organisasi-organisasi dan aktivis-aktivis humanitarian Islam rata-rata berpandangan semacam ini, yakni bahwa menjadi Muslim itu harus berperan aktif dalam mengatasi problem alam dan sosial, serta membebaskan manusia dari kemungkinan bencana. Apabila bencana sudah terjadi, mereka harus berusaha

---

9. Lebih lanjut mengenai paham qadariyyah, lihat Abduh (n.d.), 47-51.

semaksimal mungkin menyelamatkan korban dari jebakan bencana dan membuat mereka bangkit kembali untuk menjalani hidup secara lebih baik.

Muslim di luar daerah bencana yang mempunyai pemahaman teologis yang vitalis ini menganggap bahwa bencana itu adalah akibat perilaku manusia sendiri yang merusak alam. Berdasarkan penghormatan terhadap martabat kemanusiaan, mereka mencoba membantu meringankan beban saudaranya yang terkena bencana, dengan melahirkan aktivisme sosial, baik dalam bentuk penggalangan dana, maupun pemikiran dan tenaga. Sikap etiko-teologis semacam inilah yang tepat untuk mengembangkan Teologi Bencana yang lebih memberdayakan dan membebaskan. Dalam derajat tertentu, pasivisme dan fatalisme diperlukan pascabencana, namun hanya bersifat terapis. Ini harus dilanjutkan dengan sikap aktivistis dan vitalis untuk dapat bangkit dari keterpurukan akibat bencana.

## Di antara Fatalis Aktivistik dan Vitalis Pasivistik

Namun, pasivisme ataupun aktivisme adalah sikap etis, yang tidak selalu konsisten dengan pilihan teologisnya. Pada kenyataannya, tidak selalu bahwa mereka yang berpaham fatalis juga bersikap pasivistik; dan tidak selalu mereka yang berpaham vitalis bersikap aktivistik. Muncul pula individu atau kelompok yang, meskipun berpaham fatalis tentang bencana, ternyata juga menggerakkan aktivisme sosial di masyarakatnya. Banyak kalangan pesantren yang secara doktrin teologis lebih dekat kepada paham *jabbariyah*, namun mereka terlibat dalam aktivisme sosial humanitarian dalam berbagai bentuknya: dari menampung para korban, memberikan bantuan makan dan finansial, *trauma healing*, dan sebagainya. Mereka ini dapat dikategorikan sebagai berpaham etiko-teologis fatalis aktivistik. Dalam sejarah teologi klasik Islam, tokoh sentral Jabariyyah, Al-Jahm b. Shafwan (w. 128 H), pada akhirnya mengambil jalan aktivisme politik dengan cara memberontak kepada kekuasaan Umayyah, sebuah upaya yang mengakibatkan dia terbunuh. Ini bukan paradoks, karena perbedaan paham teologis dan preferensi etis.

Sebaliknya, banyak pula individu atau kelompok yang secara teologis berpaham *qadariyyah*-vitalis, bahkan mungkin ultra-vitalis dan liberal, namun mereka tidak tertarik dan tidak mau terlibat dalam aktivisme sosial humanitarian untuk membantu korban bencana, atau terlibat dalam upaya-upaya lain terkait dengan bencana. Mereka ini dapat dikategorikan sebagai berpaham

etiko-teologis vitalis pasivistik. Sejauh manakah paham teologis itu berpengaruh pada pilihan etis pada kenyataan praksis, masih perlu diteliti lebih jauh.

## Dari Teologi ke Aktivisme: Menuju Aktivisme Sosial Berbasis Iman

Aktivisme, merujuk kepada Asef Bayat (2002: 3), secara generik bermakna "segala bentuk ativitas manusia—individual atau kolektif, institusional atau informal—yang bertujuan mendorong perubahan dalam kehidupan masyarakat. Sebagai antitesis dari pasivitas, "aktivisme" mencakup berbagai tipe aktivitas, dari strategi bertahan hidup dan resistensi sampai bentuk-bentuk aksi kolektif dan gerakan sosial yang lebih berkelanjutan."[10] Aktivisme sosial berbasis iman (*faith-based social activism*) adalah bentuk-bentuk aktivitas individual, kolektif, institusional, maupun informal yang bertujuan untuk mendorong perubahan positif dalam masyarakat yang mendasarkan diri pada nilai-nilai keimanan agama,[11] yang dalam hal ini adalah Islam. Aktivisme sosial di sini lebih diorientasikan pada upaya-upaya terkait dengan bencana.

Pesan terbesar dari adanya bencana sebenarnya bukanlah 'apakah ini merupakan peringatan, ujian atau azab?' Jika hanya berhenti pada pertanyaan tersebut, bencana hanya menjadi bahan refleksi dalam rangka mengambil pelajaran atau hikmah di balik bencana. Satu hal yang harus disadari adalah bahwa dalam kejadian bencana terdapat korban manusia dan kerusakan lingkungan. Manusia yang menjadi korban bencana menuntut segera mendapatkan pertolongan, dan lingkungan yang rusak menuntut untuk dibenahi kembali. Tentu aktivisme tidak hanya muncul karena kesadaran keagamaan, namun seringkali karena kesadaran kemanusiaan.

Muslim terkadang terhalang oleh pertanyaan teologis, seperti: 'Apakah ini bernilai ibadah?' 'Apakah ini diperbolehkan secara agama?' Belum lagi apabila dipengaruhi oleh persepsi bahwa sebuah bencana merupakan azab Allah, karena masyarakatnya banyak berdosa. Membantu korban bencana dalam hal ini dapat

---

10. Asef Bayat, "Activism and Social Development in the Middle East," International Journal of Middle East Studies, 34, (2002), 3.
11. Edwards & Post lebih menyebut ini sebagai "spiritual activism". Michael A. Edwards & Stephen G. Post, *The Love that Does Justice: Spiritual Activism in Dialogue with Social Science*, Unlimited Love Press (n.d.). Namun, untuk menghindari kesalahpahaman terhadap *term spiritual*, penulis lebih menyebutnya *faith-based social activism*.

dipahami sebagai membantu orang-orang berdosa, atau bahkan mendukung perbuatan-perbuatan dosa mereka.

Segera setelah tsunami melanda Aceh dan dampaknya sampai ke India dan bahkan Afrika, khutbah-khutbah di Saudi Arabia dan Timur Tengah umumnya melihat ini sebagai azab. Dan akibatnya apa yang terjadi? Bantuan dari negara-negara Timur Tengah, yang nota bene mayoritas Muslim, baik atas inisiatif masyarakat maupun pemerintahnya, jumlahnya sangat kecil jika dibandingkan dengan bantuan yang diberikan oleh negara-negara Barat yang mayoritas non-Muslim. Memang belum ada penelitian apakah hal ini terkait dengan persepsi masyarakat tentang bencana tsunami, namun beberapa penelitian dalam konteks lain menunjukkan keterkaitan itu.

Komunitas-komunitas Muslim tampaknya mempertimbangkan faktor agama dulu ketimbang kemanusiaan, sementara komunitas-komunitas Barat non-Muslim lebih mempertimbangkan faktor kemanusiaan daripada agama. Di sinilah ada benturan antara agama dan kemanusiaan (lihat misalnya paper Suhadi Cholil dalam penerbitan ini). Oleh karena itu, untuk menumbuhkan aktivisme sosial humanitarian di kalangan ummat Islam, perlu dihilangkan *theological block* ini. Ada beberapa konsep yang dapat digali dari teks-teks keagamaan Islam, seperti *ikram al-insan* (pemuliaan manusia), *ukhuwwah* (persaudaraan), *amal shalih* (perbuatan baik), *ta'awun* (saling kerja-sama dan tolong-menolong), *shilaturrahim* (jejaring berbasis kasih-sayang), *infaq fi sabilillah* (filantropi, dengan memperluas cakupan "sabilillah" (jalan Allah), karena jalan Allah bukan hanya Islam dan bukan hanya agama).

Selain pemantapan argumen aktivisme secara teologis, diperlukan pula pengetahuan tentang bagaimana membangun aktivisme individual dan aktivisme gerakan sosial, dan bagaimana mengorganisasi dan memobilisasi manusia untuk mempersiapkan terjadinya bencana, penanggulangan bencana, mitigasi bencana, atau aktivitas pasca-bencana. Manusia dibekali dengan emosi sosial yang akan menuntutnya berperan secara sosial. Namun, demi upaya yang lebih sistematis dan apalagi pengorganisasian secara kolektif, diperlukan ilmu sosial, terutama teori gerakan sosial, bukan hanya untuk kepentingan akademik, namun untuk kepentingan praktis membangun aktivisme individual dan gerakan sosial. Misalnya, untuk mengetahui bentuk gerakan apa yang akan diinisiasi, dan apa tahapan-tahapan dalam gerakan sosial, agar dapat mengantisipasi apa yang akan terjadi pada gerakannya. Tentu penguatan pengetahuan tentang aktivisme dan

gerakan sosial secara lebih mendalam diperlukan, namun perlu dibahasakan secara lebih sederhana dan tidak terlalu teoretis.

## Politik Kemaslahatan

Dalam Islam, pemerintah termasuk dalam “Ulul Amr”, yakni “yang mempunyai wewenang mengurus perkara-perkara rakyat” atau orang banyak. Perkara-perkata itu diurus untuk sebesar mungkin kemaslahatan rakyat itu. Dalam bahasa kaidah fiqih: *Tasyarruf al-imam ‘ala al-ra’iyyah manuthun bil mashlahah* (kebijakan pemimpin atas rakyatnya harus dibimbing oleh kemaslahatan).

Oleh karena itu, pemberian wewenang oleh rakyat untuk mengurus perkara-perkara atau urusan-urusannya itu adalah sebuah *amanah* (*trust*), yang harus ditunaikan dengan penuh keyakinan (*iman*), kedapatdipercayaan (*amanah*), dan aman (*amn*). Semua itu akan dipertanggungjawabkan. *Kullukum ra‘in wa kullukum mas’ulun ‘an ra‘iyyatih* (Setiap kamu adalah pemimpin dan akan diminta pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya). Hadits ini seringkali dipahami hanya dalam pengertian pertanggungjawaban akhirat. Dalam konteks ini, adalah sangat penting untuk menekankan bahwa itu adalah pertanggungjawaban duniawi (juga). Jadi, masyarakat juga berhak mengaudit, mengontrol, dan meminta pertanggungjawaban.

Sebagai manusia atau kumpulan manusia, pemerintah, juga menjalankan tugas “kekhalifahan manusia di bumi” (bukan sistem politik khilafah), yakni menjaga dan mengembangkan kemakmuran, keteraturan, keindahan, serta keamanan wilayahnya, baik aman dari kriminalitas maupun bencana. Pemerintah harus mempunyai kebijakan yang jelas untuk melindungi rakyatnya dari ancaman bencana, baik pada saat kejadian bencana maupun pasca-bencana. Oleh karena itu, pemerintah harus menyediakan ahli-ahli dan teknologi bencana.

Pemerintah perlu memahami karakter masyarakat dengan perbedaan kultur dan paham keagamaannya untuk dapat menyikapi secara tepat dalam mempersiapkan, mitigasi, dan pasca bencana. Perbedaan pemahaman teologis di kalangan masyarakat Muslim perlu “dikelola” dengan baik agar tidak berujung pada fatalisme pasivistik atau vitalisme pasivistik. Pemerintah perlu mendorong baik yang berpaham fatalisme maupun vitalisme untuk mengambil preferensi etis aktivistik untuk menjaga alam, siap menghadapi bencana, dan mau terlibat dalam aktivisme sosial, baik pada level individual maupun kolektif. Dan yang

sangat penting, pemerintah haruslah menghindari politisasi bencana dan tidak mengorupsi bantuan bencana.

## Catatan Penutup

Persepsi dan keyakinan keagamaan seseorang seringkali mempengaruhi preferensi etis dan sikapnya pada bencana. Namun, dalam kenyataan di lapangan, perkecualian-perkecualian selalu ada. Pemahaman teologi keagamaan yang vitalis aktivistik memang lebih mudah menerima upaya-upaya yang lebih rasional dan terprogram terkait dengan masalah bencana. Namun, pada kenyataannya, preferensi etis untuk terlibat atau tidak dalam proses mitigasi bencana dan pasca bencana, misalnya, tidak selamanya sejalan dengan paham keagamaan. Pluralitas pendekatan terhadap bencana perlu dijaga, namun kesemuanya perlu didorong kepada upaya yang lebih proaktif dan antisipatif dalam menghadapi bencana apa pun. Keterkaitan antara paham dan keagamaan dan aktivisme sosial perlu diupayakan, sebagaimana perlunya mensintesiskan antara teologi dan ilmu-ilmu sosial guna mendorong upaya-upaya progresif dalam mendorong peran agama yang lebih positif dan aktif dalam rangka memecahkan masalah-masalah sosial, dan tidak malah menjadi bagian dari masalah itu. []

# DAFTAR PUSTAKA


Abduh, Muhammad, *Risalah Tawhid*, Kairo: al-Hay'ah al-Mashriyyah al-'Ammah lil Kitab, [n.d.], 47-51.

Ambraseys, N.N., "Descriptive Catalogues of Historical Earthquakes in the Eastern Mediterranean and the Middle East; Revisited," *Historical Seismology: Modern Approaches in Solid Earth Sciences*, vol. 2, bagian I, 2008, 25-39.

Bayat, Asef, "Activism and Social Development in the Middle East," *International Journal of Middle East Studies*, 34, (2002).

Edwards, Michael A. & Stephen G. Post, *The Love that Does Justice: Spiritual Activism in Dialogue with Social Science*, Unlimited Love Press (n.d.).

*Longman Dictionary of Contemporary English*¸ Essex: Longman Group Ltd, 1995, 505.

*Merriam-Webster Dictionary* edisi online; http://www.merriam-webster.com/../vitalism; diakses 8 Maret 2011.

Paradise, Thomas R., "Perception of earthquake risk in Agadir, Morocco: A case study from a Muslim community," *Environmental Hazards* 6 (2005), 167–180.

Sardar, Ziauddin, *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, diedit & diberi pengantar Ehsan Masood, London, Ann Arbor: Pluto Press, 2006, 91.

# 2 BENCANA DALAM KONSTRUKSI PEMIKIRAN FIQIH KIAI

Rubaidi

## Pendahuluan

Istilah Fiqih Bencana dapat disepadankan dengan *fiqih al-musibah*, *fiqih al-azab*, *fiqih al-bala'*, *fiqih al-fitnah*. Selain bencana identik dengan beberapa istilah tersebut, arti lain yang juga memiliki makna bencana adalah *fiqih al-ba'sa* (kesengsaraan) dan *fiqih al-dharra'* (penderitaan), *fiqih al-su'* (juga berarti bencana), dan *tahlukah* (kebinasaan).[1] Namun, ketiga istilah terakhir ini kurang populer dalam khazanah masyarakat Islam. Istilah *fiqih al-musibah* terdiri dari dua kata: (1) *fiqih*, dan (2) *musibah* (bencana). Fiqih artinya pemahaman yang mendalam atas hukum-hukum syari'at yang dijalankan manusia berdasarkan aturan-aturan yang telah ditentukan (diperinci).[2] Dengan demikian, arti *fiqih al-musibah* adalah "pemahaman yang mendalam atas hukum-hukum fiqih guna memahami secara mendalam dan menyelesaikan beragam persoalan yang terjadi di tengah-tengah proses interaksi manusia dan lingkungan (alam) yang dapat berdampak pada bencana." Pengertian ini mengacu kepada makna bencana dalam arti luas. Sebab, dalam kenyataannya, bencana bukan variabel independen. Dalam banyak kasus, bencana lebih sebagai faktor akibat dari perilaku

---

1. Syadzili, A. Fawaid, dkk, Penanggulangan Bencana Berbasis Masyarakat dalam Perspektif Islam", Community Based Disaster Management Nahdlatul Ulama (CBDRM-NU) dan Australia Indonesia Patnership, Jakarta, 2007, hal. 15-16.
2. Thalhah, Muhammad, dan Mufid, AR, *Fiqih Ekologi: Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci*, Total Media Press, Yogyakarta, 2008, hal. 148.

manusia maupun ketidaksiapan manusia dalam memahami dan menghindar dari bencana itu sendiri.[3]

Disadari bahwa kajian bencana yang berbasis pada perspektif fiqih–atau perspektif Islam sekalipun—masih tergolong baru. Umumnya, kajian kebencanaan banyak didekati dengan perspektif ilmu-ilmu sosial dan antropologi, terlebih lagi ilmu pasti. Tercatat, sejak 1950-an, perspektif antropologi dan ilmu sosial mulai memberi kontribusi berarti dalam memaknai bencana dari berbagai aspek.[4] Sebagai bagian dari ilmu sosial dan antropologi, agama dan budaya lambat laun juga ikut mengambil peran bagi pengembangan kajian bencana tersebut. Sebagai pendekatan yang relatif baru, agama (baca: Islam) memang belum sepenuhnya memberi kontribusi berarti. Sejauh ini, perspektif Islam yang sering dimanfaatkan untuk mengkaji fenomena bencana baru sebatas perspektif kalam (baca: teologi Islam).[5] Umumnya, kajian teologi hanya mampu mengungkap makna atau tafsir masyarakat dalam melihat bencana itu sendiri. Sehingga, hasil penelitian tidak beranjak dari tiga tafsir atas bencana yakni bencana sebagai (1) ujian (*ibtila'*), (2) peringatan, dan (3) azab (siksaan atau hukuman).

Selain perspektif teologi, fiqih (hukum Islam) sebenarnya memiliki peranan penting bagi masyarakat Muslim, terutama di lingkungan para kiai. Dibandingkan dengan perspektif teologi, bidang kajian fiqih sebenarnya relatif lebih mapan. Sebab, di samping mampu mempunyai sistem epistemologi keilmuan yang mapan, fiqih juga terbukti telah memberi jawaban terhadap berbagai persoalan kontemporer masyarakat Muslim. Dapat dipastikan, semua kiai pasti menguasai disiplin ilmu fiqih. Penguasaan para kiai atas fiqih dikarenakan ilmu

---

3. Bencana dalam pengertian modern dapat dipahami dengan rumus sebagai berikut; bencana: fenomena atau bahaya (*hazard*) x kerentanan (*vulnerability*) masyarakat. Arti operasionalnya dapat dicontohkan sebagai berikut; Fenoma gempa bumi atau gunung meletus adalah peristiwa alam (hukum alam) yang dapat terjadi sewaktu-waktu. Fenomena ini tidak akan menjadi bencana (menimbulkan korban jiwa dan harta benda) jika masyarakat memiliki pemahaman dan kesiapsiagaan dalam menghadapi bencana fenomena tersebut. Lihat: Korib S, Mondastri, Bencana dan Kerawanan Masyarakat, Makalah yang dipresentasikan pada Workshop Community Based Disaster Risk Management, PBNU, Bandung, 13 September, 2006, hal. 5.

4. Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Sosial atas Bencana Alam*, Working Papers in Interdisciplinary Studies, Sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2008. Hal. 5.

5. Beberapa penelitian yang memanfaatkan perspektif teologi sejauh yang peneliti tahu antara lain adalah; Basri, Mohammad Hasan, *Contesting in Meaning of Disaster: a Study on Wonokromo People's Responses to the 27th May 2006 Earthquake*, Tesis, Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana Universitas Gajahmada, Yogyakarta, 2007. Lihat juga: Zahra, Fathimatuz, *Interpretasi dan Tindakan Organisasi Keislaman sebagai Tanggapan terhadap Gempa Yogyakarta 27 Mei 2006 (Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Majelis Mujahidin Indonesia)*, Tesis, Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana Universitas Gajahmada, Yogyakarta, 2007.

ini berkenaan dengan segala perilaku manusia (masyarakat) sebagai makhluk sosial yang hendak mendasarkan tindakannya pada ketentuan agama (Islam). Makanya, fiqih dimaknai sebagai pemahaman yang mendalam atas hukum-hukum syari'at yang dijalankan manusia berdasarkan aturan-aturan yang telah ditentukan (diperinci).[6] Ragam isu aktual kontemporer tidak luput dari perhatian kajian fiqih. Munculnya istilah-istilah seperti fiqih lingkungan, fiqih gender, fiqih lintas agama, fiqih pertanahan, dan fiqih bencana itu sendiri merupakan bentuk perhatian fiqih terhadap isu-isu kontemporer dimaksud. Untuk fiqih bencana, sejauh pengamatan penulis, belum terdapat kajian komprehensif yang membahasnya.

Di sisi lain, eksistensi kiai hingga hari ini masih memiliki posisi istimewa di mata masyarakat. Posisi istimewa ini agaknya mudah dimengerti. Umumnya, sistem kebudayaan masyarakat Timur lebih dicirikan dengan kuatnya pengaruh budaya atau tradisi. Agama, sebagai sumber nilai, *world view*, dan sistem kognisi yang membentuk sistem kebudayaan itu adalah alasan utamanya. Kiai, –meminjam istilah Geertz—dipahami sebagai *agent of social change* (agen perubahan sosial) atau *cultural broker* (pialang budaya). Ia memiliki posisi sebagai "penerjemah", "penafsir", dan fasilitator dari nilai-nilai baru yang datang dari luar masyarakat untuk dikontekstualisasikan pada sistem kebudayaan melalui agama (Islam) sebagai sumber nilainya.[7] Peran-peran kiai semacam ini oleh Berger didefinisikan sebagai institusi mediasi (*mediating structure*).[8] Dalam pengertian ini, kiai sebagai pemimpin agama memiliki fungsi di tengah-tengah antara masyarakat dan ide maupun nilai-nilai yang datang dari luar. Dalam fungsinya sebagai *cultural broker*, peran kiai tidak hanya terbatas pada urusan dakwah keagamaan semata. Pada era 1950-an, kiai di samping menjadi juru dakwah, juga dipandang sebagai pemberi solusi (*problem solver*), mulai dari urusan rumah tangga (privat) seperti kelahiran, kehamilan, kematian, mencari kerja, mencari jodoh, penyembuhan penyakit, hingga urusan umum (publik).[9] Sebagaimana yang digambarkan oleh Woodward, masyarakat Jawa

---

6. Thalhah, M., & Mufid, Achmad, *Fiqih Ekologi, Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci: Jawaban Islam atas Permasalahan Lingkungan dan Global Warming*, Total Media, Yogyakarta, 2008, hal. 248.
7. Geertz, Clifford, *Abangan, Santri Kiai dalam Masyarakat Jawa*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1983, hal. 52.
8. Berger, Peter L & Neuhauss, Richard J., *To Empower People: The Role of Mediating Structure in Public Policy*, (Washington: American Interprise Institute of Public Policy Reseach, 1977). Hal. 34.
9. Geertz, Clifford, *Abangan, Santri kiai dalam Masyarakat Jawa*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1983, hal. 165-170.

pada umumnya memandang kiai sebagai wali-wali hidup, guru, dan sumber berkah pengetahuan yang sebenarnya. Peran kiai juga mirip dengan syaikh sufi di Timur Tengah.[10] Relasi seperti ini menggambarkan pola *patron-client* antara kiai di satu sisi, dan masyarakat pada sisi lain.[11] Suatu pola yang digambarkan sebagai hubungan yang saling menguntungkan.

Tidak berlebihan jika fenomena bencana tanah longsor dan banjir bandang di Jember, khususnya di Kecamatan Panti dan Silo pada awal Januari 2006 dan awal Januari 2009[12] tidak lepas dari pengamatan kiai. Dua bencana ini cukup menggugah kesadaran masyarakat maupun kalangan kiai. Kepedulian para kiai tidak hanya berhenti pada tahap tanggap darurat (*emergency response)* saja. Lebih dari itu, para kiai juga ikut berpikir keras membahas isu bencana. Bahkan, pasca bencana, para kiai tampak terlibat secara aktif di forum *workshop*, pelatihan dan advokasi terkait dengan isu bencana.

Atas dasar pemikiran di atas, tulisan ini hendak melihat lebih jauh tentang pandangan kiai yang berbasis fiqih terhadap bencana tanah longsor dan banjir bandang di Panti dan Silo, Jember. Untuk kepentingan kajian ini, teori yang digunakan adalah teori konstruksi Peter L. Berger. Kajian ini merupakan hasil elaborasi dari penelitian yang hendak menjawab lebih jauh tentang bagaimana sesungguhnya para kiai di Jember mengkonstruksi pemikiran mereka terhadap bencana tanah longsor dan banjir bandang di Panti dan Silo, Jember berbasis pada pengetahuan fiqih para kiai.

## Paradoks Konstruksi Fiqih Bencana Dalam Kitab Kuning: Momen Eksternalisasi

Dalam *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge* (1990), Peter L Berger dan Thomas Luckmann menegaskan, setiap manusia yang hendak mencari makna dalam tindakan-tindakan sosial mereka selalu saja akan masuk dalam tiga momen dialektika: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Dalam teori konstruksi sosial, eksternalisasi mengandaikan

---

10. Woodward, Mark R., *Islam Jawa, Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, LKiS, Yogyakarta, 2006, hal. 218.
11. Ahimsa Putra, Heddy Shri, *Patron & Klien di Sulawesi Selatan: Sebuah Kajian Fungsional-Struktural*, Kepel Press, Yogyakarta, 2007, hal. 30.
12. Departemen Pekerjaan Umum, Banjir Bandang dan Tanah Longsor di Kecamatan Panti, Jember, Peta Informasi ke-PU-an, Balai Pemetaan Tematik Prasarana Dasar-Pustaka, Departemen Pekerjaan Umum, Jawa Timur, 2006, hal. 2.

“proses atau ekspresi diri manusia di dalam membangun tatanan kehidupan” atau “proses penyesuaian diri manusia dengan lingkungannya”.[13] Ekspresi atau penyesuaian diri yang dilakukan oleh setiap individu menjadi kebutuhan mutlak, karena keberadaan masing-masing sebagai bagian dari realitas sosial. Dalam konteks ini, setiap individu bukanlah seperti hewan yang hanya mengandalkan daya biologisnya semata. Sebaliknya, setiap manusia, “demi mempertahankan hidup di lingkungannya,” harus dapat mengkomplementasikan kemampuan biologis, pikirannya, dan tindakannya dalam upaya menaklukkan lingkungannya tersebut.[14]

Dalam momen eksternalisasi ini, fiqih bencana yang terkodifikasi dalam berbagai kitab kuning merupakan bagian dari konstruksi sosial yang selama ini diterima oleh kiai. Data-data yang berhasil digali oleh peneliti menunjukkan, fiqih bencana belum banyak mendapat perhatian serius. Keberadaannya belum memiliki kaidah-kaidah tersendiri. Sejauh ini, dalam kajian fiqih klasik, fiqih bencana merujuk kepada fiqih *al-mawat* (memberdayakan lahan kosong) atau lebih umum adalah fiqih lingkungan.[15] Hal ini berarti, fiqih bencana belum memiliki rumusan tersendiri yang cukup komprehensif, tetapi lebih sekadar menjadi bagian dari fiqih pertanahan atau belakangan popular dengan fiqih lingkungan *(fiqih al-bi’ah)* atau fiqih pertanian *(fiqih al-muzara’ah)*.[16] Data juga menunjukkan, fiqih bencana bahkan menjadi bagian dari pokok bahasan jual

---

13. Abdullah, Irwan, “Penelitian Berwawasan Gender Dalam Ilmu Sosial”, Humaniora, Vol. XV, No. 3/2003: 265-275, hal. 267.
14. Samuel, Hanneman, *Perspektif Sosiologis* Peter Berger, Pusat Antar Universitas Bidang Ilmu-Ilmu Sosial-Universitas Indonesia, Jakarta, 1993, hal. 17.
15. Dengan demikian, keberadaan fiqih bencana dalam perspektif kiai tidak memiliki perbedaan berarti dengan fiqih lingkungan yang selama ini telah dirumuskan, misalnya, oleh para pakar fiqih Oleh Ulama Pesantren di Lido, Sukabumi, tanggal 9-12 Mei 2004. Hasil lengkap pertemuan tersebut, lihat: Muhammad, Ahsin Sakho, et.al, Fiqih Lingkungan (Fiqih al-Bi’ah), Indonesia Forest and Media Campaign (INFORM), Jakarta, 2004).
16. Yang menarik, meski sangat menyadari kurang memadainya fiqih bencana, klaim bahwa terjadi pembiasan atau bahkan, kitab kuning tidak lagi relevan dengan perkembangan dari para kiai tidak pernah muncul dihadapan peneliti. Respons terhadap kitab kuning seperti ini, tentu berbeda dibanding dengan kalangan progresif lain, Masdar F Mas’udi misalnya. Muslim NU progresif dari PBNU ini dalam satu kasus tentang perempuan, misalnya, menyebut kitab-kitab kuning bias gender. Lihat: Bruinessen, Martin Van, Kitab kuning dan perempuan, perempuan dan kitab kuning dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, INIS, Jakarta,1993, hal. 165-174. Pernyataan lebih garang lagi berkenaan dengan penerimaan terhadap kitab kuning pernah disampaikan oleh kiai Imron Hamzah. Menurutnya, “dari sekian rumusan doctrinal yang berupa aqwal (qaul atau pendapat ulama)…khususnya di bidang fiqih, ada beberapa qaul yang tidak relevan lagi dikembangkan atau dikaji secara mendalam. Karena tidak mungkin lagi dikontekstualisasikan dengan problematika fiqhiyah kekinian. Qaul-qaul yang demikian itu cukup dipelajari sekadar tabarrukan (penghargaan kepada si empunya pendapat) dan sebagai perbendaharaan pengetahuan”. Lihat: al-Barsany, Noer Iskandar, *Aktualisasi Paham Ahlusunnah wal Jama’ah*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2001, hal. 46.

beli *(buyu')* dan air *(al-thaharah).* Atas dasar kenyataan ini, seluruh informan kunci sepakat bahwa konstruksi fiqih bencana masih harus dirumuskan ulang secara serius, sebagaimana fiqih lingkungan atau fiqih kontemporer lain yang belum ada jawaban secara tekstual pada era masa lalu. Meskipun begitu, bukan berarti bencana belum dibahas dan termaktub dalam berbagai literatur kitab kuning. Berbagai konten fiqih, terutama dalam fiqih *al-mawat*, *muzara'ah* dan *thaharah*, sudah menyentuh materi-materi yang berkenaan dengan bencana.

Data yang diperoleh peneliti juga mendapatkan gambaran penting bahwa muncul kegalauan para kiai atas kekuranglengkapan fiqih bencana tersebut. Di satu sisi, para kiai melihat betapa kompleks permasalahan bencana di Jember. Di sisi lain, untuk mendapatkan pengertian yang gamblang tentang bencana, mereka sendiri masih belum menemukan rujukan atau *ta'bir* yang eksplisit *(sharih).* Permasalahan lain yang juga mengemuka adalah tidak adanya rumusan eksplisit tentang hukuman bagi para pelaku (penyebab bencana) dalam kitab-kitab kuning. Apakah para pelaku harus dikenakan *qisash*, *had* atau *ta'zir* misalnya. Beberapa kiai memberikan pernyataan kepada peneliti bahwa bencana di Jember sangat terkait dengan perilaku manusia, entah mereka dari kalangan masyarakat bawah, aparat pemerintah, bahkan para tokoh agama sekalipun. Sementara, kitab kuning tidak memberikan rumusan eksplisit, bagaimana pola-pola hukuman diberlakukan kepada mereka. Bahkan, ada kecenderungan cukup longgarnya sanksi terutama bagi aparat yang melakukan kesalahan dan berdampak terhadap lingkungan dan berdampak pula pada bencana.

Para kiai NU juga mendapatkan kenyataan paradoksal antara kompleksitas permasalahan fiqih dan keharusan tunduk pada mekanisme pengambilan hukum *(kaifiyah al-istinbat al-ahkam).* Dalam tradisi pesantren dan kiai sendiri, mekanisme pengambilan hukum masih terbatas pada *qauliyan* dan belum *ilhaqiyan* maupun *manhajiyan.* Metode pengambilan *qauliyan* merupakan mekanisme pengambilan hukum "dengan merujuk langsung kepada teks pendapat imam mazhab empat atau pendapat ulama pengikutnya".[17] Tekstualitas sebagai metode istinbath hukum di NU juga ditegaskan oleh Said Aqiel al-Munawar:

> "Dalam praktik penetapan hukum atau pengambilan fatwa, Nahdlatul Ulama selalu merujuk pada hasil karya para imam mujtahid atau lebih dikenal dengan kitab kuning secara utuh dari berbagai referensi yang ada, untuk dikaji

---

17. Mahfudz, Mahsun, "Rekonstruksi Mazhab Manhaji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Saintifik Modern", Makalah Annual Conference on Islamic Studies, Bandung, 26-30 November 2006, hal. 3.

dan diteliti kemudian barulah diputuskan, Yang demikian itu kalau ternyata bahwa masalah yang akan ditetapkan hukumnya itu sudah pernah atau sudah dibahas oleh para Imam Mujtahidin dalam buku-buku mazhab yang banyak jumlahnya itu. Ditimbang dan kemudian baru diputuskan oleh tim khusus atau lembaga yang berwenang untuk itu, yaitu Lembaga Bahtsul Masa'il al-Diniyah. Mana yang kuat dari pendapat-pendapat yang ada, maka itulah yang dijadikan keputusan sebagai fatwa oleh lembaga tersebut dengan menuliskan semua *nash* (teks) dari sekian banyak referensi sebagai rujukan atau alasan dari ketetapan tersebut."[18]

Tentu saja, mekanisme *qauliyan* ini berbeda dengan *ilhaqiyan* dan *manhajiyan*. Mekanisme *qauliyan* dipahami sebagai pengambilan hukum dengan melalui "penyamaan hukum suatu kasus yang belum ada ketentuan hukumnya dengan kasus yang telah ada hukumnya dalam kitab-kitab fikih". Sementara, *manhajiyan* lebih mengandaikan upaya "menyelesaikan masalah hukum dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab dengan mempraktikkan *qawaid al-ushuliyyah* (kaidah-kaidah ushul fiqih) dan *qawaid al-fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fiqih)".[19]

Dengan mekanisme tekstual ini, seluruh jawaban atau rumusan fiqih yang muncul dari para kiai harus menyertakan rujukan-rujukan yang *sharih*, jelas dan eksplisit dari kitab kuning. Akibatnya, para kiai tidak memiliki kesempatan untuk mendayagunakan kemampuannya guna melampaui mekanisme tekstualitas tersebut. Dalam bahasan sebelumnya dinyatakan, ini bukanlah berarti kiai tidak memiliki kemampuan mengimplementasikan *manhajiyan*, namun mekanisme kedua ini masih belum mendapatkan pengakuan seluruh kiai di Jember. Konsekuensinya, yang mereka lakukan adalah menunda *manhajiyan* dan tetap menggunakan *qauliyan*. Pada saat yang sama, para kiai dihadapkan pada kenyataan fiqih sebagai narasi Abad Pertengahan dan berasal dari tempat-tempat yang jarang terkena bencana. Narasi besar yang jarang mengaitkan fiqih dengan isu-isu bencana secara komprehensif.

---

18. al-Munawar, Said Agil Husin, Mazhab dalam *Pandangan NU, Fiqih dan Teologi*, Aula, September, 1992, hal. 58.

19. Mahfudz, Mahsun, "Rekonstruksi Mazhab Manhaji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Saintifik Modern", Makalah Annual Conference on Islamic Studies, Bandung, 26-30 November 2006, hal. 3. Sedikit berbeda dengan Abdurrahman Wahid yang hanya membagi istinbath hukum hanya ke dalam *qauliyan* dan manhajiyan. Dalam konteks Syafi'iyyan, misalnya, *qauliyan* berarti "mengambil pendapat-pendapat Syafi'iyyah yang kuat dan *ahwath* (lebih berhati-hati)". Sedangkan *manhajiyan* menunjuk pada "mengikuti Imam Syafi'i dalam *manhaj* (metode) pengambilan hukum (ushul fiqih dan *qawa 'id al-fiqih*)". Lihat: Wahid, Abdurrahman, *Gus Dur Diadili kiai-kiai, Sebuah Dialog Mencari Kejelasan*, Penerbit Jawa Pos, Surabaya, 1989, hal. 26.

Konstruksi fiqih di atas itulah yang selama ini terhabitualisasikan[20] di lingkungan para kiai di Jember. Para kiai yang menjadi informan seluruhnya merupakan pengelola dan pengasuh pesantren yang secara kultural dan religius berafiliasi dengan NU. Hanya dalam konteks pilihan politik yang membedakan para kiai tersebut. Misalnya, Kiai Mujammil dan Gus Khoiri—meski keduanya secara kultural dan religius berakar pada tradisi pesantrean salaf yang cukup kuat,, yakni Pesantren Batu Anyar Madura dan Ploso Kediri—berafiliasi ke Partai Bulan Bintang (PBB). Banyak kiai lain dengan latar belakang yang sama beraktif di PKB dan PKNU.

Dengan latar kultural dan religius yang sama tersebut, pesantren-pesantren yang dikelola masing-masing sangat bertipikal pesantren NU. Kitab-kitab kuning standar *(kutub al-mu'tabarah)* merupakan rujukan dalam pesantren yang setiap hari diajarkan kepada para santri. Lebih dari itu, kitab-kitab standar itu pula yang digunakan sebagai rujukan para kiai dalam membaca fenomena bencana berperspektif fiqih. Temuan data ini diperkuat oleh rujukan-rujukan yang digunakan dalam forum *bahtsul masa'il* pada tahun 2002 yang juga melibatkan para kiai. Beberapa kitab kuning yang dijadikan rujukan, di antaranya; (1) *Fathul Qarib Hamisy al-Bajuri, Vol II;* (2) *Wafi Ihya' al-mawat al-Ardl fi al-Islam*; (3) *Mughni al-Muhtaj, Vol II*; (4) *Fiqih al-Islami wa Adillatuh, Vol IV*; (5) *Majmu' Syarah Muhaddzab, Vol XV*; (6) *Bughyah al-Mustarsyidin*; (7) *al-Tasyri' al-Jina'i*; (8) *Iqna', Vol II*; (9) *Al-Asybah wa al-Nadha'ir;* (10) *Fara'idl al-Bahiyyah Hamisy al-Asybah wa al-Nadla'ir;* (11) *Qulyubi, Vol IV*; (12) *Tarsyihul Mustadin*; dan (13) *Fatawa al-Kubra.*[21]

Habitualisasi terhadap konstruksi fiqih bencana bahkan bergerak ke arah —memakai istilah Berger—tipifikasi. Dalam konteks ini, tipifikasi dimaknai

---

20. Dalam teori sosial, habitualisasi berarti "pengulangan tindakan atau aktivitas oleh manusia, melakukan suatu aktivitas di masa depan dengan cara yang kurang lebih sama seperti yang pernah dilakukan pada masa sekarang dan masa lampau". Bagi Berger, meskipun pengulangan seringkali terjadi, bukan berarti aktivitas manusia akan selalu mengalami perubahan. Sebaliknya, "dengan kemampuan yang dimiliknya, manusia dapat mengulangi aktivitas yang pernah dilakukannya membiasakan aktivitas yang dilaksanakannya". Dalam bahasa lain, habitualisasi tidak berarti menghadirkan tindakan manusia "selalu harus mendefinisikan situasi yang tengah dihadapinya secara baru sama sekali", tetapi sebaliknya, berkemungkinan ini besar makna yang sama dijadikannya sebagai dasar bertindak dalam berbagai situasi yang kurang lebih serupa". Lihat: Samuel, Hanneman, *Perspektif Sosiologis* Peter Berger, hal. 18.

21. LBM PCNU Jember, HAMIM dan Yayasan Kehati, Rumusan Hasil Bahtsul Masa'il (Lokakarya Fiqih Lingkungan), (Jember: PCNU Jember, 2002). Bandingkan dengan Shofiyullah MZ, "Al-Kutub Al-Mu'tabarah: Kajian atas Sumber Rujukan dalam Beristinbat Menurut NU, Muhammadiyah, dan Persis", Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 42, No. I, 2008, hal. 38-54.

sebagai "pengkategorian atas aktivitas pembiasaan atas aktivitas yang mengalami habitualisasi".[22] Dalam konteks ini dipahami bahwa para kiai yang masih menghendaki pesantrennya diakui sebagai bagian dari pesantren salaf atau pesantren NU, harus mengajarkan kitab-kitab standar sebagai salah satu indikator utamanya. Sebaliknya, pesantren yang keluar dari kungkungan kitab kuning dengan sendirinya akan diklaim bukan lagi pesantren salaf. Konsekuensinya, konstruksi pengetahuan fiqih bencana di kalangan kiai dan juga para santri nyaris tetap sangat kental warnanya dengan tradisi kitab kuning.

Tentu saja, tipifikasi ini semakin begerak ke arah pembentukan *mutual tipification* (tipifikasi timbal balik) dan memunculkan pranata sosial yang berlaku umum di kalangan pesantren. Sebagaimana ditegaskan Berger, tipifikasi timbal balik bergerak ke pendulum pranata sosial, ketika "ia ditransmisikan dari generasi yang satu ke generasi lainnya hingga usianya melampaui usia aktor-aktor yang memunculkan *mutual tipification* di masa awal", dan ketika, "ia mampu menjadi patokan berperilaku bagi anggota-anggota kolektivitas pada umumnya". Dalam bahasa lain, tipifikasi timbal balik dapat menjelma menjadi institusi sosial, manakala "ia berubah menjadi *general*, *external*, dan *coercive* terhadap kesadaran masing-masing individu pembentuknya".[23] Seperti digambarkan di atas, dari generasi ke generasi selanjutnya, pengasuh pesantren tetap mentransmisikan konstruksi fiqih bencana dari ragam kitab kuning yang sama. Selain itu, pola-pola transmisi tersebut tetap dipertahankan hingga era kepemimpinan para kiai yang menjadi informan kunci peneliti. Bahkan, Kiai Mujammil yang secara politik berafilisasi ke PBB dan identik dengan Masyumi, tetap mempertahankan transmisi fiqih bencana dengan menggunakan pola-pola pesantren salaf.

## Bahtsul Masa'il dan Pelembagaan Fiqih Kiai: Momen Objektivasi

Elemen kedua dari proses dialektika, sebagaimana ditawarkan Berger dalam teori konstruksi sosialnya, adalah objektivasi. Dalam pandangan Berger, objektivasi menunjuk pada "proses menjadikan tatanan kehidupan yang dibangun

---

22. Hanneman Samuel, *Perspektif Sosiologis* Peter Berger, hal. 18.
23. Samuel, Hanneman, *Perspektif Sosiologis* Peter Berger, hal. 18.

oleh manusia sebagai suatu realitas yang terpisah dari subjektivitasnya". Proses pemisahan akan terbentuk ketika dunia intersubjektif mengalami institusionalisasi. Dalam konteks ini, institusionalisasi dipahami sebagai terbentuknya lembaga milik bersama yang secara fungsional, "mengendalikan dan mengatur perilaku individu".[24]

Lembaga *bahtsul masa'il* (LBM) dapat diakui sebagai lembaga milik bersama yang mengatur konstruksi pengetahuan fiqih bencana masing-masing kiai. Sebagian kalangan, misalnya Nadirsyah Hosen, menyebut *bahtsul masa'il* merupakan prosedur ijtihad secara kolektif *(collective ijtihad).*[25] Kalangan NU sendiri lebih menyebut mekanisme pengambilan hukum melalui *bahtsul masa'il* sebagai *instinbat jama'i*.[26] Baik istilah ijtihad kolektif maupun *istinbat jama'i* pada dasarnya memiliki pengandaian yang sama, yakni adanya forum bersama yang melibatkan intelektual fiqih dari internal NU untuk memutuskan berbagai problem sosial dan keagamaan kontemporer.

Selama peneliti berada di lapangan, Jember dapat diklaim sebagai kawasan yang paling dinamis LBM-nya. Secara garis besar, dinamika *bahtsul masa'il* di Jember dapat dikategorikan menjadi dua bagian: dinamika secara struktural, dan kultural. Secara struktural, ditemukan pertemuan *bahtsul masa'il* secara regular di bawah koordinasi langsung Nahdlatul Ulama (NU). Di level PCNU, terdapat pertemuan bulanan yang secara spesifik membahas dan memutuskan problem-problem yang muncul di masyarakat berdasarkan perspektif fiqih. LBM PCNU Jember sebagai pihak yang paling bertanggung jawab dalam penyelenggaraan

---

24. Abdullah, Irwan, "Penelitian Berwawasan Gender", hal. 267.

25. Hosen,Nadirsyah, "Nahdlatul Ulama and Collective Ijtihad", New Zealand Journal of Asian Studies 6, 1 (June, 2004), hal. 5-26.

26. Istilah *istinbath jama'i* ini mulai mengemuka sejak diadakannya Halaqah yang melibatkan sekitar 40 ulama terkemuka dari NU di Pesantren Mamba'ul Ma'arif Denanyar Jombang, tanggal 28 Januari 1990. Hasil halaqah Denanyar yang kemudian dijadikan rujukan oleh para kiai di pesantren tradisional (NU) memberikan batasan-batasan penting dalam pengambilan keputusan di bidang fiqih. *Pertama*, sistem bermadzhab merupakan pola terbaik untuk memahami dan mengamalkan ajaran Islam berdasar Al-Qur'an dan al-Sunnah. *Kedua*, mazhab adalah: (1) metode yang diimplementasikan oleh mujtahid dalam pengambilan hukum berdasarkan Al-Qur'an dan al-Sunnah; dan (2) pendapat-pendapat (aqwal) hasil istinbath dari para mujtahid yang menggunakan manhaj di atas. *Ketiga*, bermadzhab adalah memilih dan mengikuti salah satu mazhab. *Keempat*, bermadzhab manhaji harus dilakukan dengan istinbath jama'i hanya terkait dengan permasalahan kontemporer yang tidak dapat ditemukan dalam aqwal-nya imam mazhab. *Kelima*, bermazhab secara qauli maupun jama'i hanya dapat dilakukan dalam lingkup empat mazhab, dan sebaliknya, tidak boleh mengacu pada di luar keempat mazhab tersebut. Muchith Muzadi, "Bermadzhab Itu Disiplin Ilmiah", Aula, Maret 1999:36-42, hal. 39. Hasil halaqah tersebut semakin kukuh di internal para kiai NU setelah dibakukan menjadi keputusan resmi dalam Munas Bandar Lampung tahun 1992. Selengkapnya, lihat: Materi Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama 1992, Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dan Hirarki Hasil Keputusan Bahtsul Masil, (Jakarta: Sekjen PBNU, 1002).

pertemuan reguler tersebut. Demikian pula di level Majelis Wilayah Cabang (MWC) NU juga ditemukan pertemuan *bahtsul masa'il* secara reguler yang melibatkan utusan dari ranting-ranting NU. Di luar koordinasi struktural, *bahtsul masa'il* juga berkembang pesat yang dikoordinasi oleh Kiai Washil Sarbini. Secara reguler pula, Kiai Washil Sarbini menyelenggarakan *bahtsul masa'il* untuk menyelesaikan persoalan aktual berdasar pada kitab-kitab kuning.

Meskipun *istinbath jama'i* memberikan peluang implementasi pengambilan hukum secara *manhaji,* tetapi dalam praktiknya di Jember masih berkutat pada tekstualitas *(qauli)*. Tesktualitas dalam pengambilan keputusan hukum *(istinbath al-hukm)* tersebut—seperti dijelaskan oleh Ahmad Arifi—memang melalui tahapan yang cukup ketat.[27] *Bahtsul masa'il* dengan pola-polanya itu di kalangan kiai-kiai tidak lagi sekadar menjadi ajang pengambilan keputusan fiqih, melainkan telah sedemikian jauh menjadi norma sosial dan institusionalisasi konstruksi pengetahuan mereka. Dalam banyak wawancara ditemukan, tidak ada satu pun yang mencoba menggunakan mekanisme baru *istinbath* hukum di luar pendekatan tekstualitas yang sudah ada.

*Bahtsul masa'il* memiliki kekuatan *coersive* yang mampu memaksa pemikiran kiai untuk mengikuti pola-pola yang ditentukan. Saat penelitian dilakukan, peneliti mendapati satu pertemuan bulanan *bahtsul masa'il* PCNU Jember yang dilaksanakan di salah satu pesantren di Kecamatan Bangsal. Menurut Kiai Haris, watak koersivitas lembaga bahtsul masa'il di kalangan kiai NU di Jember menarik untuk dianalisis lagi. Menurutnya, proses pengambilan hukum di Jember memiliki kelemahan mendasar hingga saat ini, "masih menggunakan pendekatan murni tekstual fiqih", dan pada saat yang sama, mengabaikan "kaidah fiqih, apalagi usul fiqih". Lebih dari itu:

---

27. Beberapa tahapan tektualitas pengambilan hukum fiqih adalah; Pertama, penetapan hukum yang dilakukan oleh peserta *bahtsul masa'il* itu merupakan respons terhadap pertanyaan-pertanyaan kontemporer (waqî'iyah), baik yang diajukan oleh perseorangan, masyarakat dan bahkan lembaga swadaya masyarakat (LSM). Kedua, sebelum diajukan dan dibahas di forum bahtsul masa'il, biasanya sudah ada upaya penyelesaian dari forum lain, namun tidak mendapatkan jawaban memuaskan. Ketiga, para pihak yang akan terlibat dalam forum *bahtsul masa'il* terlebih melakukan identifikasi masalah yang membutuhkan jawaban. Keempat, pelaksanaan *bahtsul masa'il* yang disertai adu argumen terkait dengan usaha mendapatkan kesepakatan pendapat mana yang akan dipilih. Kelima, moderator *bahtsul masa'il* merumuskan kesimpulan dan selanjutnya ditawarkan kembali kepada peserta untuk ditetapkan ketentuan hukumnya secara kolektif. Hasilnya adalah rumusan keputusan, yang biasanya menggunakan sistematika sebagai berikut: (1) Setiap masalah dikemukakan diskripsi masalahnya; (b) Pertimbangan hukum (tidak selalu ada); (c) Rumusan soal (pertanyaan) yang dibahas; (d) Jawaban (dengan kalimat yang singkat dan jelas); (e) Dasar pengambilan (*ma'khadz*), yakni kitab-kitab fiqih mazhab yang menjadi rujukan (referensi); dan (f) Uraian teks atau redaksi dalilnya. Lihat: Arifi, Ahmad, "Dinamika Fikih Pola Mazhab: Kontekstualisasi Bermazhab dalam Fikih NU", Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 43 No. I, 2009: 183-209, hal. 184-185.

> "Di Jember menurut saya jarang sekali dalam berbagai forum *Bahtsul Masa'il*, para peserta terutama mereka teman-teman MWC dan ranting yang rata-rata basiknya pesantren memiliki keberanian untuk menggunakan pendekatan baru. Sebaliknya, mereka masih ada ketakutan dengan pendekatan *ushul*. Yang menarik, ketakutan itu bukan atas dasar mereka tidak memiliki kemampuan di bidang itu, tetapi mereka sejak awal memiliki pandangan bahwa *qauli* lebih memadai ketimbang pendekatan *ushuli*. Konsekuensinya, harus ada teks yang *sharih* dalam setiap momen pengambilan keputusan hukum berperspektif fiqih. Dalam bahasa lain, meskipun terdapat *madharat* misalnya, tetapi karena tidak didukung oleh *ta'bir* di dalam kitab *Fathul Mu'in* dan kitab-kita lain, maka tidak berani menganggap itu fiqih. Kenapa demikian? Karena mereka berpikir sangat formal. Pemikiran mereka diperkuat oleh salah satu kitab kuning, yakni *Bughyatul Mustarsyidin*. Di antara beberapa kaidah fiqih dalam kitab tersebut disebutkan, bahwa, "*la yajuzu al-ifta' illa bima huwa masturun al kitab*", tidak boleh memberikan fatwa kecuali telah tercantum di dalam kitab."[28]

Kegalauan atas ketidakberanian melanggar koersivitas itu juga ditegaskan oleh Kiai Rahmat maupun Kiai Abdullah. Semua sepakat bahwa konstruksi naratif fiqih memiliki banyak kekurangan terkait dengan permasalahan bencana. Namun pada saat yang sama, mereka masih belum memiliki keberanian untuk melampauinya, karena norma atau proses pelembagaan yang begitu kuat yang membatasi ruang gerak para kiai tersebut.

## Konstruksi Fiqih Bencana Kontekstual: Momen Internalisasi

Internalisasi dapat digambarkan sebagai proses yang dialami manusia untuk "mengambil alih" dunia yang sudah dihuni oleh sesamanya. Dalam konteks ini, internalisasi hanya menyangkut penerjemahan realitas obyektif menjadi pengetahuan yang hadir dan bertahan dalam kesadaran individu (atau, menerjemahkan realitas obyektif menjadi realitas subyektif).[29] Dapat pula dikatakan, internalisasi mengandaikan proses pembelajaran kembali nilai-nilai general atau realitas objektif oleh individu dan dijadikan sebagai bagian dari hidupnya.[30]

---

28. Wawancara dengan Kiai Abdul Haris, anggota LBM-NU Jember dan Pengasuh Pondok Pesantren Al-Hidayah, Desa Tegal Besar, Kecamatan Kaliwates, Jember, pada 10 April 2009.
29. Samuel, Hanneman, *Perspektif Sosiologis,* Peter Berger, hal. 22.
30. Abdullah, Irwan, "Penelitian Berwawasan Gender", hal. 268.

Keterlibatan para kiai dalam gerakan pencegahan bencana berbasis komunitas—baik melalui *Community Based Disaster Risk Management* (CBDRM), Gerakan Nasional Kehutanan dan Lingkungan (GNKL), maupun aktivitas praksis lain, dalam bentuk advokasi, pendampingan, *workshop* dan lain sebagainya—dapat dipahami sebagai momen internalisasi. Proses membuka diri dengan sadar telah dilakukan oleh para kiai setelah melalui serangkaian pemikiran dan tindakan para kiai berdasarkan fiqih mereka. Perlu ditekankan bahwa internalisasi melalui proses pembelajaran dalam gerakan pencegahan bencana tidak menghasilkan sikap yang radikal terhadap keterbatasan fiqih dan kitab kuning. Sebaliknya, mereka tetap mengadaptasi konstruksi pengetahuan fiqih sebagai bagian dari kenyataan sosial diri mereka masing-masing.

Para kiai dihadapkan pada konstruksi pengetahuan baru terkait dengan para pihak yang terlibat dan menjadi agen munculnya bencana di Jember. Dalam banyak kasus, aparat pemerintah nyaris memiliki kekuasaan mutlak, terutama dalam konteks pengelolaan lingkungan sekaligus aktor langsung maupun tidak langsung di balik kerusakan lingkungan yang berdampak timbulnya bencana. Hasil keputusan *bahtsul masa'il* tahun 2002, terutama dalam pembahasan *ihya' al-mawat*[31] lebih banyak membahas tentang hak, terutama hak mengelola dan hak memberikan izin pemanfaatan kepada masyarakat. Sementara, masyarakat lebih banyak dibicarakan dalam konteks kewajiban *ihya' al-mawat*. Di lain pihak, para kiai justru mendapati kenyataan hak-hak yang diberikan oleh fiqih tidak dijalankan dengan amanah. Imam (aparat pemerintah) dalam kasus di Jember justru menjadi bagian dari masalah atau menjadi bagian dari penyebab terjadinya bencana. Lebih tegasnya, kiai melihat aparat keamanan terlibat dalam aksi pembalakan liar. Dalam pandangan sebagian kiai, *ihya' al-mawat* memiliki kelemahan mendasar terkait dengan hukuman terutama bagi aparat yang menyalahgunakan kewenangan dan tanggung jawabnya.

Beberapa kebijakan justru dipahami bertabrakan dengan nalar keagamaan para kiai. Salah satunya, misalnya ditegaskan Gus Khoiri, adalah diskriminasi pemerintah dalam konteks distribusi akses sumber daya kehutanan. Misalnya, kebijakan pemerintah di Panti yang di satu sisi membatasi akses masyarakat,

---

31. Umumnya ulama sepakat, yang dimaksud al-mawat adalah menghidupkan tanah (lahan) kosong (mati). Ibnu Rif'ah membagi al-mawat dalam dua bentuk; Pertama, tanah yang tidak pernah dikelola oleh seseorang (ini adalah bentuk asal dari dari tanah al-mawat). Kedua, tanah yang pernah dimanfaatkan oleh orang kafir, kemudian ditinggalkan. (lihat: Salam, M. Misbah, *Beberapa Konsep Pengelolaan dalam Fiqih Islam*, Makalah dipresentasikan dalam Lokakarya menggagas fiqih lingkungan, di Lido, Sukabumi, Jawa Barat, 9-12 Mei 2004, hal. 3.

tetapi di sisi lain justru memberikan kesempatan terbuka kepada perusahaan swasta dalam pengelolaan hutan. Padahal, akhir-akhir ini justru lahan yang mereka kelola belum sepenuhnya aman, masih rentan terhadap kelongsoran. Bahkan, pemerintah Kabupaten Jember—di tengah santernya perhatian masyarakat pasca bencana tanah longsor dan banjir bandang awal Januari 2006 dan 2009—masih saja memberi izin eksplorasi tambang mangaan di area hutan Baban Silosanen yang rawan terhadap bencana tanah longsor untuk kedua kalinya.[32] Sebaliknya, lahan yang dikelola oleh masyarakat sekitar hutan yang dikoordinasi oleh LMDH tidak lagi longsor.

Para kiai dihadapkan pada betapa diskursus kehutanan memiliki spektrum yang sangat luas. Pada saat yang sama, kiai memiliki kapasitas yang relatif terbatas di bidang kajian kehutanan. Salah satu aktivis Gerakan Nasional Kehutanan dan Lingkungan (GNKL) menyatakan secara terbuka tentang kurang memadainya konstruksi pengetahuan kiai mengetahui seluk beluk persoalan kehutanan. Paling tidak, kiai harus memiliki pengetahuan memadai tentang;

> "*Pertama*, hutan lindung. Kawasan hutan hidrolologi, persediaan air, jadi kawasan untuk persediaan air, resapan air ketika terjadi hujan. *Kedua*, hutan konservasi, termasuk juga sebagai resapan air. *Ketiga*, hutan produksi, hutan ini dapat diambil hasilnya". Alasanya, hutan di Jember masuk dalam katagori "hutan produksi dan sebagian adalah hutan lindung untuk Silo, sementara yang lain itu campuran, ada hutan lindung, hutan produksi, dan juga hutan PTPN."[33]

Tiga permasalahan utama di atas menjadi bagian kenyataan sosial yang memiliki peran penting dalam momen internalisasi. Fiqih bencana kontekstual adalah pilihan dan definisi sosial yang diusung dari proses dialog kiai dengan fiqih dalam kitab kuning, dan kompleksitas masalah bencana. Dalam pandangan para kiai, fiqih bencana kontekstual dimaknai secara berbeda. Namun, pemaknaan yang diberikan tidak berarti harus tercerabut dari tradisi kitab kuning. Dalam pandangan kiai di Jember, fiqih bencana tidak berdiri sendiri. Fiqih bencana kontekstual dimulai dari pendefinisian kiai tentang pihak-pihak

32. GNKL PCNU Jember, Nomor: 05/GNKL-PCNU/K/III.09, Hal: Nasehat untuk Bupati Jember Agar Segera Cabut SK Izin Usaha KP Eksploitasi Mangan dan Semua Jenis Tambang Golongan A dan B, Jember, tanggal 19 Maret 2009, hal. 1.

33. Wawancara dengan Abdul Qodim, aktivis Gerakan Nasional Kehutanan dan Lingkungan (GNKL) Jember, 13 Mei 2009.

yang bertanggung jawab atau penyebab terjadinya bencana. Variabel penyebab bencana, yakni; (1) Pemerintah itu sendiri (aparat, perhutani, pengusaha, dan pihak-pihak yang diduga bekerja sama dengan pemerintah), dan (2) Masyarakat (baik kelompok maupun perseorangan).

Bencana di Panti dan Silo, menurut kajian para kiai, diawali dari kerusakan lingkungan yang disebabkan oleh ulah perilaku manusia seperti disebut tadi. Dengan demikian, momen internalisasi sistem kognisi fiqih kiai dalam pembahasan fiqih bencana mau tidak mau harus merujuk terlebih dahulu tentang konsep *al-mawat* seperti dijelaskan sebelumnya. Sebab, hukum fiqih relatif telah banyak memberi jawaban. Dalam banyak kasus, tindakan penjarahan hutan atau aksi pembalakan liar yang mengakibatkan bencana, baik yang dilakukan oleh aparat pemerintah maupun masyarakat, dapat dihukumi melalui konsep fiqih tentang *al-mawat*. Konsep *al-mawat* dapat dipahami sebagai menghidupkan lahan kosong untuk diambil manfaat darinya. Hukum fiqih memberi tiga jawaban tentang tata cara mendapatkan *al-mawat*. *Pertama*, dengan cara *ihya'*, yakni pemanfaatan lahan yang dilakukan oleh individu. *Kedua*, dengan proses *iqtha'*, yakni pemerintah (Imam) memberi jatah kepada orang-orang tertentu untuk menempati atau memanfaatkan suatu lahan, adakalanya dipinjamkan atau hanya dimanfaatkan untuk jangka tertentu. *Ketiga*, dengan cara *hima*, yakni pemerintah menetapkan kawasan tertentu sebagai kawasan lindung untuk kepentingan umum.[34]

Dalam hal *ihya'*, tentang tata cara mendapatkannya, terjadi perbedaan pendapat di antara para *faqih* (ahli fiqih). Mazhab Syafi'i menyatakan bahwa siapa pun berhak mengambil lahan untuk di-*ihya'* (mengambil manfaat atau memilikinya), meskipun tidak mendapat izin dari pemerintah (Imam). Sedangkan menurut Abu Hanifah, *ihya'* boleh dilakukan asalkan mendapat izin dari pemerintah yang sah. Imam Malik (mazhab Maliki) juga berpendapat hampir sama dengan Abu Hanifah. Imam Malik menengahi pendapat mazhab Syafi'i dan Hanafi dengan membedakan letak daerahnya. Jika tanah tersebut berada di daerah yang tidak terlalu penting bagi manusia, maka *ihya'* tidak perlu mendapat izin dari pemerintah. Tetapi, apabila lahan dimaksud berada di daerah yang dekat dengan permukiman atau yang letaknya strategis, *ihya'* harus mendapat izin dari

---

34. Salam, M. Misbah, Beberapa Konsep Pengelolaan dalam Fiqih Islam, Makalah dipresentasikan dalam Lokakarya menggagas fiqih lingkungan, di Lido, Sukabumi, Jawa Barat, 9-12 Mei 2004, hal. 3-4.

pemerintah (Imam).[35] Di antara ketiga pendapat di atas, pendapat mazhab al-Syafi'i paling longgar. Pendapat ini memiliki dampak sangat besar karena akan melegalkan aksi pencurian dan perusakan hutan secara intensif yang berdampak pada bencana yang merugikan masyarakat. Dalam konteks pelaku perusakan hutan di Jember, memang tidak diketahui secara persis apakah perilaku oknum didasari atas pendapat mazhab al-Syafi'i atau tindakan spontanitas semata. Para kiai juga tidak dapat memberi jawaban secara pasti.

Adapun proses *iqtha'* dalam konsepsi hukum fiqih (klasik) tidak hanya mengacu kepada pemberian lahan (hutan) saja, tetapi juga pemanfaatan tempat-tempat umum. Bentuk *iqtha'* umumnya dapat dipilah menjadi dua. *Pertama*, pemerintah (Imam) memberi hak kepada seseorang untuk mengelola atau memfungsikan sebuah lahan di tempat umum, seperti pasar, masjid, dan semacamnya. Tetapi, pemanfaatan ini tidak dalam bentuk kepemilikan. *Kedua*, pemerintah (Imam) memberi jatah lahan kepada tanah *al-mawat* untuk dikelola dan dimanfaatkan, baik itu berupa lahan tambang, ladang, perkebunan, hutan, dan sebagainya. Hal ini pernah dilakukan oleh Nabi kepada sahabat bernama Wail.[36]

Dalam konteks saat ini, pemberian izin pemerintah kepada pengusaha tertentu, baik dalam bentuk Hak Guna Usaha (HGU) maupun Hak Pengelolaan Hutan (HPH)—merujuk kepada konsep hukum fiqih ini—kiranya dapat dibenarkan. Pemberian izin ini dilakukan dalam rangka untuk perkebunan, pertambangan, pengelolaan hutan dan sebagainya. Namun, hukum fiqih ternyata juga masih memberi catatan kritis. Pemerintah harus selektif dalam pemberian izin, serta tetap memperhatikan prinsip-prinsip kepentingan umum. Selain itu, lahan milik penduduk, tanah adat, tanah perkuburan, dan tanah untuk kepentingan umum lainnya tidak diperkenankan dikelola oleh pengusaha walaupun atas nama pemerintah (Imam).[37]

Sedangkan proses *hima* mengacu kepada hadist Nabi yang cukup dikenal, yakni *La Hima illa lillahi wa li Rasulihi*" (tidak ada hak melakukan *hima*,

---

35. Pendapat Abu Hanifah merujuk pada sabda Nabi Muhammad yang berbunyi; "Tiada hak bagi siapa pun kecuali apa yang telah ditentukan oleh Imamnya." Sedangkan Imam al-Syafi'I bersandar pada hadist Nabi yang lain, yakni; "Siapa yang menghidupkan (mengurus) tanah yang tidak dimiliki oleh seseorang, maka dialah yang memiliki segala manfaatnya, dan orang lain tidak punya hak atas tanah tersebut." Lihat: Al-Saqqaf, Alwi bin Sayyid Ahmad, *Hasyiyyah Tarsyih al-Mustafidzin bi Tausyih fath al-Mu'in*, Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1955, hal. 271.
36. Ibn Qudamah, Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad, *Al-Mugni fi Fiqih Imam Ahmad bin Hanbal*, Juz V, Dar al-Fikr, Kairo, 1985, hal. 311.
37. Al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqih al-Islami wa Adillatuha*, Juz V, Dar al-Fikr, Damaskus, 1989, hal. 543.

kecuali bagi Allah dan Rasul-Nya). Nabi pernah menentukan suatu *al-mawat* untuk dijadikan *hima*. Pemanfaatan *hima* pada masa Nabi diperuntukkan bagi kepentingan penggembalaan kuda-kuda milik negara, hewan zakat, dan seterusnya. Kawasan *hima* sepenuhnya milik negara. Tidak dibenarkan seorang pun mengambilnya untuk kepentingan pribadi (*ihya'*), apalagi sampai merusaknya. Kawasan ini sepenuhnya untuk kepentingan umum, khususnya kepentingan atas nama pemerintah atau negara.[38]

Konsep *hima* menurut para kiai dalam konteks sekarang tidak ubahnya seperti kawasan konservasi. Dalam UU Nomor 41 tahun 1999 tentang kehutanan, pemerintah telah membagi wilayah hutan dalam tiga kategori besar. *Pertama*, hutan lindung, yaitu kawasan hutan yang mempunyai fungsi pokok sebagai perlindungan kehidupan untuk tata air, mencegah banjir, mengendalikan erosi, mencegah intrusi air laut dan memelihara kesuburan tanah. Pengelola hutan jenis ini hanyalah pemerintah di bawah pengawasan badan internasional yang bergerak di bidang kehutanan. *Kedua*, hutan konservasi, yakni kawasan hutan yang mempunyai fungsi pokok menjaga keanekaragaman hayati serta ekosistem di dalamnya. *Ketiga*, hutan produksi, yaitu kawasan hutan yang mempunyai fungsi pokok memproduksi hasil hutan.

Dalam pandangan para kiai, hukum fiqih memberi kewenangan dan kekuasaan penuh terhadap pemerintah sebagai penguasa guna menciptakan kemaslahatan bagi kepentingan umum (rakyat). Pandangan hukum fiqih ini sesuai dengan kaidah dalil ushul al-Fiqih; "*Tasarrafu al-Imam ala ar-ra'iyah manutun bi al-maslahah*" (kebijakan pemerintah terhadap rakyatnya harus berdasarkan prinsip-prinsip—pertimbangan kemaslahatan). Atas dasar dalil ushul al-fiqih ini, pemerintah mempunyai kewenangan penuh dalam mengelola dan sekaligus mendistribusikan pengelolaan hutan bagi kemaslahatan masyarakat banyak. Namun demikian, pemerintah juga tidak boleh bertindak semena-mena dalam menentukan para pihak yang mengelola hutan (baca: pihak yang mendapat Hak Pengelolaan Hutan/HPH) yang terbukti tidak menjaga habibat dan ekosistem hutan secara baik, bahkan merusak hutan dan berakibat bencana. Pemerintah masa Umar bin al-Khattab pernah mencabut izin pengelolaan *al-mawat* yang pernah diberikan kepada Bilal bin Harist oleh Rasullallah.[39]

---

38. Al-Dardiri, Ahmad bin Muhammad bin Ahmad, *Al-Syarh al-Shaghir,* Juz IV, Dar al-Ma'arif, Kaio, tanpa tahun, hal. 87-92.
39. Ibn Qudamah, *al-Mugni fi Fiqih Imam Ahmad bin Hanbal*, hal. 337-338.

Atas dasar prinsip hukum fiqih ini pula, beberapa produk hukum fiqih yang dikeluarkan oleh para Ulama Indonesia (baca: MUI Jawa Tengah) maupun para kiai di Jember secara tegas dan jelas melarang tindakan pencurian kayu di hutan (*illegal logging*). Oleh para kiai, aksi pencurian hutan hukumnya adalah haram.[40] Alasan hukum fiqih mengharamkan tindakan *illegal logging*, di samping melanggar aturan pemerintah (baca: Imam), juga dapat membahayakan kepentingan umum, serta membahayakan orang lain. Prinsip ini sesuai dengan kaidah ushul fiqih; "*addhararu yuzal*" (sesuatu yang berbahaya harus dihilangkan). Selain itu, faktanya, aksi penjarahan hutan yang berakibat bencana tanah longsor dan banjir bandang, khususnya dalam konteks kawasan hutan di Jember ini, sebagian besar terjadi di area kawasan hutan lindung dan hutan konservasi. Sebagian kawasan, khsususnya di area hutan Baban Silosanen, Silo, yang mengalami kerusakan cukup parah adalah jenis hutan yang termasuk dalam kategori hutan lindung dan hutan konservasi. Bencana longsor dan banjir bandang di awal Januari 2009 di Silo dan berimbas pada beberapa kecamatan di sekitar Silo, jelas-jelas akibat penggundulan dua kawasan hutan ini. Dengan demikian, mengacu kepada hukum fiqih, terutama pada konsepsi *hima*, maka hukum melakukan penggundulan hutan di kawasan *hima* dan berdampak bencana, oleh para kiai secara tegas dinyatakan haram.

Akhirnya, para kiai juga sepakat, bahwa para pelaku perusakan hutan sudah sepantasnya mendapat hukum yang sepadan dengan akibat perilaku yang ditimbulkannya, yakni berupa bencana yang merugikan masyarakat. Hanya saja, sejauh ini, para kiai belum mendapatkan rumusan bentuk *takzir* (hukuman) yang jelas. Fiqih klasik tidak memberikan bentuk *takzir* yang jelas. Oleh para kiai, bentuk *takzir* atau hukuman dapat diserahkan kepada pemerintah sesuai dengan hukum positif yang berlaku di Indonesia.

## Kesimpulan

Dari paparan dan diskripsi tulisan di atas, ternyata konstruksi pemikiran fiqih kiai terhadap fenomena bencana di Jember, dapat dilihat dari benang merahnya pada beberapa aspek mendasar. Di antara aspek tersebut adalah;

40. Adam, Sugayo Jawama & Raharjo, Imam Fuji, *Dialog Hutan Jawa: Mengurai Makna Filosofis PHBM*, Pustaka Pelajar, Yogjakarta, 2007, hal. 35.

*Pertama,* tanah longsor dan banjir bandang di Panti, dan Silo, Jember tidak lain lebih disebabkan oleh perilaku manusia, baik dari unsur aparat pemerintah (imam) maupun masyarakat. Sehingga, meminjam perspektif teologi, bencana ini dapat dipahami sebagai azab (balasan/siksaan) dari Tuhan. Sejauh ini, hukum fiqih –dalam pandangan para kiai—belum memiliki konsep model hukuman (*takzir*) yang baku dan jelas. Fiqih klasik memang secara eksplisit memberi penjelasan adanya *takzir* (hukuman) bagi pelaku perusakan hutan (*al-mawat*). Namun bentuk dan jenis hukumannya tidak ada penjelasan yang rigid.

*Kedua,* dalam momen eksternalisasi, konstruksi fiqih bencana kiai terjebak dalam narasi yang paradoks. Di satu sisi, dirinya dihadapkan pada keterbatasan konstruksi fiqih yang terkodifikasi dalam kitab kuning. Kiai memahami betul betapa kompleksitas permasalahan lingkungan dan bencana masih belum terakomodasi dalam kitab kuning. Keterbatasan inilah yang selama ini membelenggu konstruksi naratif pengetahuan fiqih bencana di kalangan kiai-kiai yang menjadi subjek penelitian.

*Ketiga,* momen objektivikasi ditandai dengan terlembagakannya pemikiran dan keberpihakan mereka terhadap fenomena bencana melalui Lembaga Bahtsul Masa'il (LBM). *Bahtsul masa'il* memiliki kekuatan koersif untuk selalu mengarahkan kiai agar selalu berpatok pada tradisi kitab kuning yang menurut mereka memiliki keterbatasan, terutama, keterbatasan konstruksi naratif tentang pengelolaan bencana. Kekuatan koersif ini terbukti dapat menghilangkan sekat-sekat kepentingan politik dari partai-partai politik yang berbeda dalam wadah LBM ini.

*Keempat,* meskipun berada dalam kungkungan momen objektivikasi yang koersif secara terlembaga, para kiai memiliki jalan keluar. Sebagian kiai memiliki konstruksi baru tentang fiqih bencana yang melampaui tekstualitas kitab kuning. Paling tidak, muncul embrio fiqih bencana kontekstual dan menempatkan entitas itu menjadi bagian dari pengetahuan mereka. Fiqih kontekstual inilah yang merupakan momen internalisasi konstruksi fiqih bencana perspektif para kiai di lokus penelitian. Bentuk internalisasi ini dapat dilihat dengan nyata pada aktivitas para kiai di berbagai forum seperti (1) *Community Based Disaster Risk Management* (CBDRM), (2) Gerakan Nasional Kehutanan dan Lingkungan (GNKL), (3) *Worskshop*, Lokakarya, pelatihan, dan (4) Berbagai bentuk advokasi terhadap isu bencana. []

# DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Sosial atas Bencana Alam*, Working Papers in Interdizciplinary Studies, Sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2008.

——————————, "Penelitian Berwawasan Gender Dalam Ilmu Sosial", *Humaniora, Vol. XV, No. 3/2003*.

Al-Barsany, Noer Iskandar, *Aktualisasi Paham Ahlusunnah wal Jama'ah*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2001.

Adam, Sugayo Jawama & Raharjo, Imam Fuji, *Dialog Hutan Jawa: Mengurai Makna Filosofis PHBM*, Pustaka Pelajar, Yogjakarta, 2007.

Al-Dardiri, Ahmad bin Muhammad bin Ahmad, *al-Syarh al-Shaghir*, Juz IV, Dar al-Ma'arif, Kaio, tanpa tahun.

Ahimsa Putra, Heddy Shri, *Patron & Klien di Sulawesi Selatan: Sebuah Kajian Fungsional-Struktural*, Kepel Press, Yogyakarta, 2007.

Al-Munawar, Said Agil Husin, *Mazhab dalam Pandangan NU, Fiqih dan Teologi*, Aula, September, 1992.

Arifi, Ahmad, "Dinamika Fikih Pola Mazhab: Kontekstualisasi Bermazhab dalam Fikih NU", *Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 43 No. I, 2009*.

Al-Saqqaf, Alwi bin Sayyid Ahmad, *Hasyiyyah Tarsyih al-Mustafidzin bi Tausyih fath al-Mu'in*, Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1955.

Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqih al-Islami wa Adillatuha*, Juz V, Dar al-Fikr, Damaskus, 1989.

Basri, Mohammad Hasan, *Contesting in Meaning of Disaster: a Study on Wonokromo People's Responses to the 27th May 2006 Earthquake*, Tesis, Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana Universitas Gajahmada, Yogyakarta, 2007.

Berger, Peter L & Neuhauss, Richard J., *To Empower People: The Role of Mediating Structure in Public Policy*, (Washington: American Interprise Institute of Public Policy Reseach, 1977.

Bruinessen, Martin Van, *Kitab kuning dan perempuan, perempuan dan kitab kuning*, dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, INIS, Jakarta, 1993

Departemen Pekerjaan Umum, *Banjir Bandang dan Tanah Longsor di Kecamatan Panti, Jember*, Peta Informasi ke-PU-an, Balai Pemetaan Tematik Prasarana Dasar-Pustaka, Departemen Pekerjaan Umum, Jawa Timur, 2006.

Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, kiai dalam Masyarakat Jawa*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1983.

GNKL PCNU Jember, Nomor: 05/GNKL-PCNU/K/III.09, Hal: *Nasehat untuk Bupati Jember Agar Segera Cabut SK Izin Usaha KP Eksploitasi Mangan dan Semua Jenis Tambang Golongan A dan B*, Jember, tanggal 19 Maret 2009.

Hosen, Nadirsyah, "Nahdlatul Ulama and Collective Ijtihad", *New Zealand Journal of Asian Studies 6, 1* June, 2004.

Ibn Qudamah, Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad, *al-Mugni fi Fiqih Imam Ahmad bin Hanbal*, Juz V, Dar al-Fikr, Kairo, 1985.

Korib S, Mondastri, *Bencana dan Kerawanan Masyarakat*, Makalah yang dipresentasikan pada Workshop Community Base Disaster Risk Management, PBNU, Bandung, 13 September, 2006.

LBM PCNU Jember, HAMIM dan Yayasan Kehati, *Rumusan Hasil Bahtsul Masa'il (Lokakarya Fiqih Lingkungan)*, PCNU Jember, 2002.

Mahfudz, Mahsun, "Rekonstruksi Mazhab *Manhaji* Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Saintifik Modern", Makalah *Annual Conference on Islamic Studies, Bandung, 26-30 November 2006*.

Materi Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama 1992, *Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dan Hirarki Hasil Keputusan Bahtsul Masil,*, Sekjen PBNU, Jakarta, 2002.

Muhammad, Ahsin Sakho, et.al, *Fiqih Lingkungan (Fiqih al-Bi'ah)*, Indonesia Forest and Media Campaign (INFORM), Jakarta, 2004.

Muzadi, Muchith, "Bermadzhab Itu Disiplin Ilmiah", *Aula, Maret 199*

Syadzili, A. Fawaid, dkk, *Penanggulangan Bencana berbasis Masyarakat dalam Perspektif Islam*", Community Based Disaster Management Nahdlatul Ulama (CBDRM-NU) dan Australia Indonesia Patnership, Jakarta, 2007.

Salam, M. Misbah, *Beberapa Konsep Pengelolaan dalam Fiqih Islam*, Makalah dipresentasikan dalam lokakarya menggagas fiqih lingkungan, di Lido, Sukabumi, Jawa Barat, 9-12 Mei 2004.

Samuel, Hanneman, *Perspektif Sosiologis Peter Berger,* Pusat Antar Universitas Bidang Ilmu-Ilmu Sosial-Universitas Indonesia, Jakarta, 1993.

Shofiyullah MZ, "Al-Kutub Al-Mu'tabarah: Kajian atas Sumber Rujukan dalam Beristinbat Menurut NU, Muhammadiyah, dan Persis", *Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 42, No. I, 2008*.

Thalhah, M., & Mufid, Achmad, *Fiqih Ekologi, Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci: Jawaban Islam atas Permasalahan Lingkungan dan Global Warming*, Total Media, Yogyakarta, 2008.

Wahid, Abdurrahman, *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai*: *Sebuah Dialog Mencari Kejelasan*, Penerbit Jawa Pos, Surabaya, 1989.

Woodward, Mark R., *Islam Jawa, Kesalehan Normatif Versus Kebatinan,* LKiS, Yogyakarta, 2006.

Zahra, Fathimatuz, *Interpretasi dan Tindakan Organisasi Keislaman sebagai Tanggapan terhadap Gempa Yogyakarta 27 Mei 2006 (Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Majelis Mujahidin Indonesia)*, Tesis, Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana Universitas Gajahmada, Yogyakarta, 2007.

# 3 RESPONS KOMUNITAS KEAGAMAAN DI PORONG ATAS BENCANA LUMPUR SIDOARJO

## Melacak Akar Teologis

Dani Muhtada

## Pendahuluan

Sejak meluap sekitar dua tahun yang lalu, tepatnya 29 Mei 2006, semburan Lumpur Panas di Porong Sidoarjo masih menyisakan persoalan sosial, ekonomi dan lingkungan yang sangat luas. Semburan lumpur tersebut telah merendam tidak kurang dari 600 hektar lahan dan memaksa puluhan ribu penghuninya untuk mengungsi (Pohl, 2007, hlm. 1). Hingga awal tahun 2007, sebanyak 14.768 pengungsi tercatat bertahan di pengungsian Pasar Porong Baru (Tempointeraktif, 22 Januari 2007). Mereka kehilangan pekerjaan, rumah, serta ikatan sosial kekerabatan yang telah tertanam selama bertahun-tahun. Menurut Nalini Agung, psikiater dari Universitas Airlangga, para pengungsi ini rentan mengalami depresi kronis dan masalah kesehatan psikososial (Kompas, 13 Juni 2007). Emosi yang tidak stabil, perselingkuhan dan gesekan kepentingan antarpengungsi menjadi hal yang sulit dihindari (Surya, 26 Juni 2007; Detik, 5 Juli 2006; Detik, 15 Juni 2006). Demikian pula dengan kasus "penjualan" anak di bawah umur untuk dijadikan pekerja seks komersial (PSK). Modusnya dengan menjanjikan pekerjaan kepada anak-anak korban lumpur dengan iming-iming gaji yang lumayan. Pada bulan Juni 2007, Pusat Perlindungan Perempuan dan Anak (P3A) Sidoarjo telah menerima laporan adanya dua anak di bawah umur dijadikan PSK di kawasan lokalisasi Tretes, Pasuruan (Pos Kota, 25 Juni 2007; Sindo, 25 Juni 2007). Selain itu, anak-anak juga menghadapi persoalan pendidikan. Lebih dari 30 sekolah telah terendam,

dan memaksa pemerintah setempat untuk membuka sekolah-sekolah darurat (Sidoarjo Media Center, 2006; Infokom Jatim, 2006).

Dampak ekonomi yang ditimbulkan bencana ini pun tidak kalah buruknya. Posisi strategis Sidoarjo yang menghubungkan Surabaya dengan kota-kota lainnya di Jawa Timur (misalnya, Surabaya-Malang, Surabaya-Jember, Surabaya-Banyuwangi) telah membuat bencana ini berdampak secara signifikan bagi perkembangan ekonomi di Jawa Timur. Kajian mengenai dampak kerugian dan kerusakan akibat luapan lumpur yang dilakukan oleh Bappenas memperkirakan total kerugian mencapai Rp 27,4 triliun selama sembilan bulan pasca bencana (Antara, 12 April 2007). Bencana tersebut menurunkan investasi di Jawa Timur hingga 15% dan mengancam 30% potensi ekonomi regional di provinsi ini (Priyambodo, 2007). Laporan Kompas (12 Januari 2007) menunjukkan sedikitnya 2.299 usaha mikro dan menengah di Sidoarjo mengalami kebangkrutan. Tidak hanya di wilayah Sidoarjo, bencana tersebut juga berdampak pada sekitar 2745 industri di Kabupaten Pasuruan dengan menurunkan produksi mereka hingga 40%. Bisnis transportasi juga mengalami kerugian yang tidak sedikit. PT Kereta Api Indonesia mengklaim telah menderita kerugian sekitar Rp 100 juta per hari (Tempointeraktif, 3 April 2007). Sementara pihak Organda mengklaim kerugian telah mencapai Rp 140 milyar hingga bulan April 2007 (Antara, 21 April 2007).

Dampak lingkungan dari bencana ini menjadi perdebatan serius di berbagai pihak. PT Energi Mega Persada, sebuah perusahaan minyak dan gas yang terlibat dalam kegiatan eksplorasi gas di wilayah Sidoarjo, menyatakan bahwa Lumpur Sidoarjo tersebut tidak berbahaya dan tidak beracun (Sjahroezah, 2007: 31). Pernyataan ini bertentangan dengan hasil analisis lingkungan yang dilakukan oleh pemerintah daerah setempat yang berkesimpulan bahwa Lumpur Sidoarjo mengandung konsentrasi *phenol* yang melebihi ambang batas kewajaran dan berbahaya bagi ikan, tumbuhan air, dan manusia (Pohl, 2007: 5). Observasi yang dilakukan oleh Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (Walhi) juga menunjukkan bahwa sumur-sumur dan tambak-tambak yang berada di desa-desa sekitar semburan lumpur juga tercemari, sedangkan sawah-sawah tidak dapat lagi ditanami (Taufik, 2006).

Meskipun pemerintah telah merespons bencana lumpur tersebut dengan membentuk Badan Penanggulangan Lumpur Sidoarjo (BPLS), namun penelitian yang dilakukan oleh Muhtada (2008: 181-191) menunjukkan bahwa kompleksitas masalah yang ditimbulkan oleh bencana ini tidak cukup dihadapi oleh

pemerintah saja, tanpa melibatkan peran serta dan partisipasi aktif dari masyarakat, termasuk di dalamnya kelompok-kelompok sosial kemasyarakatan dan organisasi-organisasi non-pemerintah. Salah satu kelompok kemasyarakatan yang keterlibatannya diperlukan dalam penanganan dampak Lumpur Sidoarjo adalah komunitas keagamaan.

Respons komunitas keagamaan dalam penanggulangan bencana Lumpur sangat signifikan karena wilayah tersebut dikenal sebagai basis komunitas keagamaan yang kuat. Hal ini tercermin dari banyaknya sekolah keagamaan (madrasah/pesantren) dan tempat ibadah yang turut menjadi korban dalam bencana lumpur. Catatan TPS-LUSI (2007) menunjukkan bahwa jumlah tempat ibadah yang menjadi korban keganasan lumpur panas hingga Mei 2007 mencapai 65 buah, sementara sekolah keagamaan (madrasah/pesantren) mencapai 28 buah dengan total santri sejumlah 2701 orang dan total guru agama sejumlah 198 orang.

Data tersebut mengisyaratkan betapa komunitas keagamaan merupakan salah satu kelompok penting dalam masyarakat yang terkena dampak langsung dari bencana Lumpur Sidoarjo. Anggota-anggota dalam komunitas keagamaan tidak hanya harus menanggung dampak bencana secara individual (misalnya, kehilangan rumah, harta benda, anggota keluarga, kesempatan belajar agama, dll.), namun juga secara sosial (misalnya, kehilangan tempat ibadah, wahana sosial-keagamaan, simbol keyakinan, dll.). Beban yang ditanggung komunitas keagamaan semakin besar sebab institusi sosial mereka dibangun secara swadaya dan swakarsa, sehingga tidak akan mudah bagi mereka untuk merehabilitasi institusi tersebut. Infrastruktur semacam madrasah atau pesantren tidak akan dengan serta merta dapat direhabilitasi dengan mengharapkan bantuan dari pemerintah, sebab pemerintah tentu akan memprioritaskan rehabilitasi fisik untuk infrastruktur-infrastruktur publik seperti jalan umum, kantor-kantor pemerintah dan sekolah-sekolah negeri.

Tulisan ini merupakan paparan atas penelitian yang dilakukan penulis untuk melihat berbagai respons komunitas keagamaan di Porong terhadap bencana Lumpur Sidoarjo sekaligus untuk melacak akar teologis dari respons-respons tersebut. Komunitas keagamaan yang dimaksud dalam penelitian ini adalah Nahdlatul Ulama (NU) Porong dan Muhammadiyah Porong.

## Metode Penelitian

Subyek penelitian dalam penelitian ini adalah komunitas NU dan Muhammadiyah di Porong. Informan kunci dalam penelitian ini ada tujuh orang. Empat orang merupakan tokoh NU Porong, dan tiga orang lainnya adalah tokoh Muhammadiyah. Beberapa informan tambahan juga menjadi sumber informasi untuk melakukan konfirmasi atas beberapa informasi yang diperoleh dari informan-informan kunci. Untuk kepentingan etika penelitian, seluruh nama yang menjadi informan kunci dalam penelitian ini disamarkan dengan menggunakan nama alias.

Selama proses penelitian, peneliti menggunakan tiga metode pengumpulan data, yaitu: *review* data sekunder, observasi, dan wawancara. Ada tiga tahapan analisis terhadap hasil-hasil temuan di lapangan. *Pertama*, analisis komparatif terhadap respons komunitas-komunitas keagamaan terhadap bencana Lumpur Sidoarjo. Respons yang dianalisis meliputi sikap komunitas keagamaan terhadap bencana Lumpur Sidoarjo dan partisipasi yang mereka berikan untuk membantu upaya mitigasi bencana lumpur. *Kedua*, analisis komparatif terhadap interpretasi dan teologi bencana yang dianut oleh komunitas-komunitas keagamaan. *Ketiga*, analisis komparatif-korelatif tentang respons komunitas keagamaan terhadap bencana Lumpur Sidoarjo dan teologi bencana yang mereka anut.

## NU Porong: Respons dan Teologi Bencana

### 1. Respons Sosial dan Keagamaan

Sebagai organisasi sosial keagamaan terbesar di wilayah Porong, Nahdlatul Ulama (NU) memberikan respons yang sangat positif dalam membantu para korban bencana lumpur di Sidoarjo. Respons tersebut dilakukan baik secara institusional maupun individual. Respons institusional dilakukan oleh organisasi NU di tingkat Pengurus Cabang (PCNU Sidoarjo) dan di tingkat Majlis Wakil Cabang (MWC-NU Porong). Sedangkan respons individual dilakukan oleh para ulama atau kiai secara individual melalui berbagai kegiatan di pesantren-pesantren atau kelompok-kelompok pengajian.

Secara umum, respons NU tersebut dapat diklasifikasikan dalam dua kategori: respons sosial dan respons keagamaan. Respons sosial dilakukan dengan mendirikan posko-posko bantuan, misalnya posko pengungsian di Pasar Porong Baru (PPB) yang didirikan sejak para pengungsi mulai mendiami

tempat tersebut. Posko ini berfungsi sebagai "pintu masuk" bagi penyaluran sumbangan sosial untuk para pengungsi di tempat tersebut. Dengan kata lain, posko berfungsi sebagai tempat penyaluran dana sosial bagi para pengungsi sekaligus bertanggung jawab meneruskan bantuan tersebut kepada warga yang membutuhkan. Posko yang diorganisasi oleh pengurus cabang NU ini menghentikan operasinya ketika sumbangan dana untuk para korban lumpur mulai surut, terutama sejak berita mengenai kucuran dana ganti rugi 20% bagi korban lumpur beredar di masyarakat.[1]

Respons keagamaan dilakukan dengan menyelenggarakan kegiatan-kegiatan pengajian atau zikir bagi para korban lumpur. Salah satunya dilakukan oleh sebuah pondok pesantren yang berlokasi di daerah Mindi, tidak jauh dari titik semburan lumpur. Pimpinan pesantren ini berinisiatif menyelenggarakan pembinaan ruhani berupa istighatsah dan semaan "Dzikrul Ghafilin". Kegiatan rutin setiap Senin Legi ini bertujuan untuk memperkuat keimanan dan ketabahan di kalangan para korban lumpur. Pesantren Tarbiyatus Syubban sendiri merupakan salah satu pesantren yang turut menjadi korban bencana. Tidak hanya bangunannya yang retak-retak, namun juga berkurangnya jumlah santri yang "mondok" di pesantren ini. Dari puluhan santri yang mukim, jumlah santri yang tinggal di pesantren ini pasca terjadinya ledakan pipa gas[2] hanya tersisa enam orang.[3]

Yang menarik, tidak banyak warga yang terkena dampak bencana lumpur turut dalam kegiatan-kegiatan pengajian tersebut. Kebanyakan peserta kegiatan keagamaan justru berasal dari luar Porong yang bukan merupakan korban bencana lumpur. Beberapa tokoh NU setempat menyatakan bahwa hal ini disebabkan mayoritas korban lumpur adalah orang-orang "abangan" yang tidak menganggap kegiatan keagamaan seperti istighatsah penting bagi mereka. Padahal, penyelenggaraan kegiatan ini dimaksudkan untuk mendoakan para korban lumpur agar mereka tetap ingat dan kembali pada Tuhan.[4]

---

1. Wawancara dengan Kiai Fatih (nama samaran) pada 6 Juni 2009.
2. Ledakan pipa gas di dekat lokasi semburan lumpur Porong terjadi pada tanggal 22 November 2009, atau sekitar 6 bulan setelah semburan lumpur panas muncul di wilayah tersebut. Ledakan tersebut mengakibatkan sedikitnya lima orang tewas, empat hilang, dan puluhan orang lainnya mengalami luka bakar (Suara Merdeka, 23 November 2006, "Pipa Gas Lapindo Meledak").
3. Wawancara dengan Gus Faruq (nama samaran) pada 7 Juni 2009.
4. Wawancara dengan dengan kiai Sayuti (nama samaran) pada 13 Juni 2009 dan dengan Gus Faruq pada 7 Juni 2009.

Penjelasan tentang “abangan” ini penting mengingat Porong dikenal khalayak sebagai wilayah “santri”. Menurut Gus Faruq, salah satu tokoh muda NU di Porong, anggapan tersebut tidak sepenuhnya benar sebab struktur sosial keagamaan masyarakat Porong sangat *lorek* (baca: heterogen).[5] Banyak yang “santri”, namun tidak sedikit pula yang hanya “Islam KTP”. Bahkan, tidak jarang ada warga Porong yang mengidentifikasi diri mereka sebagai warga NU, namun sesungguhnya mereka tidak mengamalkan perilaku hidup kaum “santri”. Kiai Sayuti, salah satu pimpinan PCNU Sidoarjo, mengamini hal tersebut. Ia mengungkapkan bahwa dalam kasus bencana lumpur ini, “agama” memang diabaikan. Kiai Sayuti menegaskan bahwa yang dimaksud agama di sini bukan agama dalam pengertian “iman”, tetapi agama dalam pengertian “syariat”.[6] Penjelasan ini merujuk pada orang-orang yang secara formal beragama Islam tetapi mereka tidak aktif dalam menjalankan ritual-ritual keagamaan.

Kegiatan keagamaan yang tidak diikuti oleh kebanyakan korban lumpur tersebut bukan satu-satunya respons para kiai yang tidak mendapat dukungan dari para korban lumpur. Sebelas orang kiai lokal pernah berinisiatif membuat respons yang lebih strategis dengan berencana mengusulkan kepada pemerintah agar bencana tersebut dijadikan sebagai bencana nasional. Tujuannya adalah agar perhatian pemerintah lebih serius dan agar penanganan terhadap bencana lumpur di Sidoarjo dapat dilakukan secara lebih cepat, efektif, dan efisien sebagaimana bencana nasional tsunami di Aceh. Namun, respons yang muncul di luar dugaan para kiai. Salah seorang warga mendatangi tokoh PCNU Sidoarjo dan bersumpah akan membenamkan salah satu di antara sebelas kiai tersebut ke dalam lumpur panas jika usulan tersebut jadi dilaksanakan dan diterima oleh pemerintah.[7]

Penolakan ini mengisyaratkan kompleksitas masalah seputar bencana lumpur Sidoarjo. Kiai Sayuti mengemukakan bahwa warga korban lumpur sendiri mempunyai kepentingan yang beragam. Menurutnya, sebagian warga menolak rencana usulan tersebut karena takut kehilangan “keuntungan materi” yang dapat diharapkan dari uang ganti rugi tanah. Tokoh NU Sidoarjo ini juga menyinggung soal isu makelarisasi yang beredar seputar persoalan ganti rugi.

---

5. Wawancara dengan Gus Faruq pada 7 Juni 2009
6. Wawancara dengan Kiai Sayuti pada 13 Juni 2009
7. Wawancara dengan Kiai Sayuti pada 13 Juni 2009

Para makelar ini kadang-kadang bukan berasal dari warga korban lumpur, bahkan tidak jarang berasal dari luar wilayah Porong. Karena isu makelarisasi inilah kemudian pengurus NU cabang sangat berhati-hati dalam menyikapi bencana lumpur Sidoarjo.

## 2. Aset Organisasi

Di luar usaha dan respons positif untuk membantu para korban lumpur, NU Porong sendiri sesungguhnya turut menjadi korban dari keganasan lumpur Sidoarjo. Salah satu persoalan serius yang dihadapi pengurus MWC-NU Porong, dan hingga penelitian ini dilakukan belum mendapatkan jalan keluar, adalah hilangnya aset-aset wakaf milik NU seperti masjid, mushalla (langgar), dan madrasah. Kaji Soleh, salah seorang tokoh NU Porong yang diserahi urusan wakaf, menjelaskan tiga kategori wakaf NU yang turut menjadi korban lumpur panas. *Pertama*, aset wakaf yang belum bersertifikat wakaf. *Kedua*, aset wakaf yang bersertifikat atas nama pengurus atau *nadzir* perorangan. *Ketiga*, aset wakaf yang bersertifikat atas nama PBNU, namun pengelolaannya diserahkan kepada MWC-NU Porong.[8] Aset-aset tersebut turut tenggelam dimakan lumpur panas. Kecuali sebagian aset wakaf yang masih bersertifikat pribadi (kategori pertama), aset-aset jam'iyyah NU tersebut hingga kini belum mendapatkan ganti rugi atau dipindahkan ke lokasi lain yang lebih aman.

Pada awalnya, pihak MWC Porong mendengar kabar dari perangkat desa setempat bahwa penggantian aset-aset tersebut akan "diurus" oleh Pemerintah Kabupaten Sidoarjo. Tetapi, karena tidak ada tindak lanjut yang jelas, para pengurus MWC kemudian mendatangi pihak Lapindo untuk meminta kejelasan tentang nasib aset-aset tersebut.[9] Pihak Minarak menolak mengganti aset-aset tersebut dengan alasan belum ada mekanisme yang jelas untuk mengganti aset-aset wakaf. Selain itu, Lapindo ini juga mengatakan bahwa mereka tidak bertanggung jawab atas aset-aset wakaf. Kepada para pengurus MWC Porong, Lapindo menyatakan bahwa perusahaan "tidak mempunyai uang" untuk mengganti aset wakaf.[10]

---

8. Wawancara dengan Kaji Soleh (nama samaran) pada 13 Juni 2009.
9. PT Minarak Lapindo Jaya adalah perusahaan yang oleh warga setempat dianggap bertanggung jawab dan harus memberikan ganti rugi atas semua kerugian aset yang hilang ditelan lumpur panas.
10. Wawancara dengan kiai Fatih pada tanggal 6 Juni 2009 dan wawancara dengan Kaji Soleh pada 13 Juni 2009.

Kiai Fatih, salah satu tokoh Syuriyah MWC Porong, menganggap respons Lapindo tersebut sebagai penghinaan terhadap aset wakaf seperti masjid dan madrasah karena seperti menganggap kehadiran masjid dan madrasah kurang perlu.[11] Ia merasa sertifikat-sertifikat wakaf yang kini berada di pengurus MW-CNU Porong pun seharusnya mendapatkan perlakuan sama untuk diberikan ganti rugi.[12] Kaji Soleh juga menolak alasan yang diberikan Lapindo. Ia berkeyakinan bahwa Lapindo harus juga mengganti aset-aset wakaf sebab kata-kata "milik warga" dalam Perpres tentang ganti rugi bagi korban lumpur mengandung pengertian luas, tidak hanya tanah-tanah pribadi namun juga tanah-tanah milik umat.[13]

Karena tidak mendapatkan respons yang memuaskan dari pihak Lapindo, pengurus MWC Porong kemudian mendatangi Departemen Agama (Depag) Sidoarjo untuk meminta bantuan penyelesaian masalah. Mereka menganggap Depag memiliki otoritas formal untuk menyelesaikan masalah hilangnya aset-aset umat. Namun, oleh Depag Sidoarjo, mereka justru disarankan untuk berkoordinasi dengan PCNU Sidoarjo sebagai induk organisasi NU di wilayah tersebut. Namun, koordinasi dengan PCNU Sidoarjo tampaknya mengalami jalan buntu. Pihak PCNU menyarankan mereka untuk membawa persoalan tersebut ke pengadilan melalui jalur perdata. Namun, pihak MWC-NU Porong menolak saran tersebut karena menganggap pengadilan bukan jalan yang tepat untuk menyelesaikan persoalan ganti rugi. Pengurus MWC-NU tetap bersikeras menuntut pihak Lapindo untuk mengganti kerugian akibat hilangnya aset wakaf berdasarkan UU tentang wakaf dan Perpres tentang ganti rugi korban lumpur.[14]

Sementara mencari upaya untuk mendapatkan ganti rugi bagi aset-aset wakaf NU, para tokoh MWCNU Porong berusaha "menyelamatkan" aset-aset yang masih mungkin diselamatkan. Masjid Renokenongo, misalnya, dipindah ke lokasi yang lebih aman. Pemindahan ini dilakukan secara swadaya tanpa bantuan dari pihak luar. Demikian pula dengan Madrasah Kholid bin Walid, yang nilai tanahnya saja mencapai Rp 5 miliar, dipindahkan operasionalnya di

---

11. Wawancara dengan Kiai Fatih pada 6 Juni 2009.
12. Dalam wawancara, Kiai Fatih menunjukkan beberapa lembar sertifikat wakaf yang masih dipegang oleh pengurus MWCNU Porong dan menurutnya akan tetap diperjuangkan untuk mendapatkan ganti rugi.
13. Wawancara dengan Kaji Soleh pada 13 Juni 2009.
14. Wawancara dengan Kaji Soleh pada 13 Juni 2009 dan dengan Kiai Sayuti pada 13 Juni 2009.

sebuah bangunan ruko di kawasan Glagah Arum setelah beberapa lama bertahan di tempat semula.[15]

Kepedulian para pengurus MWCNU dalam mengurus aset-aset *jam'iyyah* yang hilang ini didasarkan pada alasan-alasan teologis dan fungsional. Alasan teologis bertumpu pada dua hadits Nabi. Pertama, hadits yang menyatakan bahwa amal manusia akan terputus setelah kematiannya, kecuali jika ia memiliki salah satu di antara tiga hal: shadaqah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang senantiasa mendoakan orang tuanya.[16] Kaji Soleh, yang mengutip hadis ini, menyatakan rasa kasihannya kepada pendahulu yang telah mewakafkan hartanya jika aset wakaf tersebut tidak diurus dan dicarikan gantinya. Kedua, hadits yang menyatakan bahwa barangsiapa tidak memiliki perhatian terhadap urusan umat Islam maka ia tidak termasuk bagian dari kaum Muslimin.[17] Hadis ini juga dikutip Kiai Fatih untuk mengkritik orang-orang Islam yang ada di PT Lapindo Minarak karena dianggap mengabaikan aset-aset umat yang hilang (misalnya, masjid, mushalla, madrasah yang tenggelam) dengan tidak memberikan ganti rugi barang sepeser pun.

Alasan fungsional merujuk pada fungsi aset-aset wakaf bagi kemaslahatan umat. Kaji Soleh beranggapan bahwa harta wakaf harus sedapat mungkin difungsikan sesuai dengan peruntukannya, apa pun yang terjadi. Sebab, hal ini berkaitan dengan tanggung jawab pengurus kepada Allah dan kepada pihak yang mewakafkan harta tersebut. Demikian pula dengan Kiai Fatih, yang rumah tempat tinggalnnya juga tenggelam ditelan lumpur panas. Baginya, perjuangan mendapatkan ganti rugi aset umat terutama sekolah dan madrasah lebih utama daripada berupaya mendapatkan ganti rugi aset-aset milik pribadinya. Hal ini karena madrasah dan sekolah menyangkut kepentingan yang lebih luas, yaitu pendidikan generasi umat.[18]

Sayangnya, respons dan perhatian yang tinggi dari para tokoh MWC terhadap aset-aset jam'iyyah tersebut tampaknya tidak mendapatkan dukungan penuh dari manajemen NU di level atasnya. NU Porong terkesan bergerak sendiri; itu pun dengan hasil yang menurut para pengurus MWCNU tidak memuaskan. Salah seorang pengurus MWCNU sempat mengemukakan kekecewaannya

---

15. Wawancara dengan Kiai Fatih pada 6 Juni 2009.
16. Alasan teologis ini dikemukakan oleh Kaji Soleh dalam wawancara pada 13 Juni 2009.
17. Alasan teologis ini dikemukakan oleh Kiai Fatih dalam wawancara pada 6 Juni 2009.
18. Wawancara dengan Kiai Fatih pada 6 Juni 2009.

kepada pimpinan NU di level atas, yang menurutnya kurang memiliki kepedulian terhadap hilangnya aset-aset jam'iyyah di Porong.[19] Tidak adanya perhatian yang serupa dari pihak pimpinan NU di level atas salah satunya disebabkan oleh persoalan non-teknis. Salah seorang pimpinan NU Sidoarjo menyatakan bahwa keengganannya untuk terlibat langsung dalam urusan ganti rugi tanah korban lumpur disebabkan ia khawatir muncul fitnah bahwa ia terlibat urusan "makelarisasi". Sebagaimana disinggung di atas, isu makelarisasi sangat kuat di kalangan warga yang mengurus ganti rugi tanah. Menurutnya, seseorang telah mengingatkannya tentang isu "makelarisasi" dan mewanti-wanti dirinya untuk tidak terlibat secara intens dengan persoalan ganti rugi. Tokoh NU ini juga merujuk cerita Emha Ainun Najib yang getol membantu warga, namun ujung-ujungnya sebagian warga malah menuduhnya sebagai "makelar".[20]

Penelusuran peneliti dalam berbagai wawancara dengan tokoh-tokoh NU juga menangkap adanya konflik kepentingan di tubuh NU Sidoarjo dalam menyikapi bencana lumpur Sidoarjo. Beberapa tokoh NU menduga ada oknum tokoh NU Sidoarjo yang memanfaatkan bencana lumpur untuk kepentingan pribadi atau kelompoknya. Oknum tersebut disinyalir memanfaatkan nama NU untuk mendapatkan "proyek" dari bencana lumpur Sidoarjo. Namun demikian, pengurus NU "mendiamkan" saja hal tersebut. Alasan yang biasa dikemukakan adalah karena tidak mau "ribut", selain ada kemungkinan para pengurus NU merasa sungkan lantaran ketokohannya di tengah masyarakat. Walhasil, yang terjadi adalah sekadar *rumor* di kalangan pengurus NU tentang kemungkinan telah terjadinya praktik "makelarisasi" di tubuh organisasi tersebut. Kendati demikian, beberapa tokoh NU mengkhawatirkan perilaku sang oknum ini akan menurunkan kepercayaan masyarakat kepada NU, terutama pihak donor yang berniat bekerja sama dengan NU Sidoarjo dalam menangani bencana lumpur.

### 3. Teologi Bencana

Pandangan teologis para tokoh NU di Porong tentang bencana lumpur panas Sidoarjo dapat diklasifikasikan ke dalam tiga pandangan utama. *Pertama*, pandangan yang menganggap bencana lumpur sebagai takdir dari Allah SWT. *Kedua*, pandangan yang menganggap bencana lumpur sebagai kesalahan ma-

19. Wawancara dengan Kiai Fatih pada 6 Juni 2009.

20. Wawancara dengan Kiai Sayuti pada 13 Juni 2009.

nusia (*human error*). *Ketiga*, pandangan yang menganggap bencana ini sebagai kombinasi antara takdir dan kesalahan manusia.[21]

Pandangan pertama meyakini bahwa bencana lumpur merupakan kehendak Allah SWT dan menjadi penanda kebenaran firman Allah bahwa segala sesuatu yang dilakukan tanpa ilmu yang memadai tidak akan berhasil. Sebagai penguat argumen, tokoh yang mengemukakan pandangan ini mengutip ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa manusia tidak akan mampu menembus langit tanpa kekuatan atau ilmu yang memadai (QS. Al-Rahman [55]: 33). Dalam konteks semburan lumpur di Sidoarjo, Allah seperti ingin mengatakan bahwa manusia tidak akan mampu "menembus" bumi dengan tepat tanpa ilmu dan teknik yang memadai. Dengan kata lain, Allah ingin menunjukkan kepada Lapindo bahwa mereka gagal melakukan eksplorasi karena tidak disertai ilmu yang tepat. Jika Lapindo melakukan pengeboran dengan benar sesuai dengan ilmu pengetahuan, maka bencana tersebut tidak akan terjadi. Yang menarik, meskipun menempatkan Lapindo sebagai pihak penting yang mempengaruhi terjadinya semburan lumpur, namun pendapat ini berangkat dari argumen "kehendak Allah" sebagai bukti kebenaran firman-Nya. "Keterlibatan" Allah dalam argumen ini menghapus kesalahan Lapindo sebagai pihak yang musti bertanggung dalam terjadinya.

Pendapat kedua menganggap bahwa bencana tersebut disebabkan oleh ulah tangan manusia. Pendapat ini meyakini bahwa bencana semburan lumpur panas di Sidoarjo tidak akan terjadi jika Lapindo tidak melakukan pengeboran gas di Renokenongo. Pendapat ini meyakini argumentasi beberapa ahli geologi tentang terjadinya proses semburan lumpur, yang menunjukkan bahwa Lapindo berperan sangat besar dalam kemunculan semburan lumpur. Ketika ditanya tentang takdir Allah, tokoh dari pendapat ini tidak menampik keyakinan bahwa segala sesuatu yang ada di bumi terjadi atas kehendak Allah. Namun, ia menegaskan bahwa dalam kasus semburan lumpur, faktor manusianya sangat kuat, sehingga bencana ini lebih merupakan kesalahan manusia (*human error*). Di sisi lain, pendapat ini juga menganggap bencana lumpur muncul karena adanya kemaksiatan di lokasi terjadinya luapan lumpur, yaitu di desa Renokenongo. Di desa tersebut

21. Tiga pandangan ini diolah dari hasil wawancara mendalam (*in-depth interview*) dengan empat tokoh NU Porong yang menjadi informan kunci dari kelompok NU. Empat tokoh ini mewakili elit NU dari generasi sepuh (di atas 60 tahun: satu orang), generasi senior (40-60 tahun: dua orang), dan generasi muda (di bawah 40 tahun: satu orang). Wawancara dilakukan di tempat yang berbeda pada 6, 7, dan 13 Juni 2009.

terdapat pabrik minuman keras, sesuatu yang sangat dikutuk oleh Allah dalam Al-Quran. Dengan demikian, bencana lumpur panas yang menyerang Porong sesungguhnya merupakan azab Allah bagi umat manusia.

Pendapat ketiga mengkombinasikan antara Tuhan dan manusia. Pendapat ini menyinggung adanya dua macam takdir, yaitu takdir *mubram* dan takdir *mu'allaq*. Takdir *mubram* adalah takdir yang tidak ada kaitannya dengan "proses". Artinya, segala sesuatu terjadi karena telah menjadi ketetapan Allah. Takdir *mu'allaq* adalah takdir yang ada kaitannya dengan "proses". Artinya, ada faktor manusia yang memicu terjadinya takdir itu. Menurut pendapat ini, dua macam takdir tersebut sama-sama terjadi dalam konteks bencana lumpur di Sidoarjo. Takdir *mubram* dalam kasus ini adalah terjadinya semburan lumpur di wilayah Porong. Semburan tersebut merupakan takdir dari Allah yang telah ditetapkan sejak zaman azali. Takdir *mu'allaq* merujuk pada proses atau cara para korban lumpur menyikapi terjadinya bencana tersebut. Perbedaan cara manusia menyikapi bencana tersebut mempengaruhi "nasib" selanjutnya para korban lumpur tersebut. Jadi, bencana lumpur tersebut dapat bermakna "takdir baik" atau "takdir buruk" bagi seseorang tergantung dari bagaimana cara orang tersebut menyikapi bencana lumpur.

Selaras dengan pandangan ini, seorang tokoh NU mengemukakan bahwa bencana luapan lumpur Sidoarjo dapat merupakan nikmat atau laknat bagi umat manusia. Ia mencontohkan, salah satu efek dari terjadinya bencana lumpur ini adalah "keuntungan" materi yang didapat oleh para korban, seperti kucuran dana bantuan sosial dan juga ganti rugi atas lahan atau aset yang hilang. Di antara para korban ini, ada orang-orang yang memanfaatkan bantuan dan uang ganti rugi tersebut secara bijaksana. Bagi mereka ini, bencana lumpur dapat menjadi nikmat. Namun, ada pula orang-orang yang mendapatkan bantuan dan ganti rugi justru menggunakan dananya untuk berfoya-foya dan pergi ke lokalisasi. Biasanya orang seperti ini menghambur-hamburkan uang ganti rugi yang baru didapat (20% pencairan dana ganti rugi), dengan berharap masih akan menerima dana yang belum mereka terima (80% dana ganti rugi). Bagi orang-orang seperti ini, bencana dapat menjadi laknat. Tokoh lain dalam pandangan ketiga menyatakan bahwa bencana lumpur di Porong dapat bermakna ujian maupun peringatan. Bencana bermakna ujian, terutama bagi orang-orang yang beriman. Namun, bencana juga dapat bermakna peringatan, terutama bagi orang-orang yang lupa agar mereka kembali ke jalan Allah.

Meskipun berbeda, ketiga pandangan ini memiliki kesamaan-kesamaan. Ketiga-tiganya sama-sama menghubungkan kejadian bencana dengan faktor Tuhan. Hal ini tidak hanya terlihat pada pandangan pertama dan ketiga, yang memang menempatkan Tuhan sebagai faktor penting dalam kejadian bencana, namun juga pada pandangan kedua yang menempatkan manusia sebagai faktor utama dalam kejadian bencana. Namun, ketiga-tiganya juga “melibatkan” faktor manusia sebagai isu penting dalam analisis teologis tentang kebencanaan. Pertimbangan kombinatif dalam “membaca” takdir (yakni, melibatkan faktor Tuhan dan faktor manusia) merupakan tipikal pandangan teologis aliran Asy’ariyah yang umumnya dianut warga NU.

## Muhammadiyah Porong: Respons dan Teologi Bencana

### 1. Respons Sosial dan Keagamaan

Seperti halnya NU Porong, Muhammadiyah Porong juga memberikan respons yang sangat positif dalam membantu para korban bencana lumpur. Respons juga dilakukan dalam bentuk kegiatan-kegiatan sosial dan kegiatan keagamaan. Namun, dalam beberapa hal, corak kegiatan-kegiatan sosial dan keagamaan yang dilakukan Muhammadiyah memiliki bentuk yang berbeda dengan kegiatan-kegiatan serupa yang dilakukan oleh NU.

Tidak seperti NU, respons sosial Pimpinan Cabang Muhammadiyah (PCM) Porong tidak diartikulasikan dengan mendirikan posko-posko bantuan di tempat-tempat pengungsian seperti di Pasar Porong Baru. Organisasi ini lebih senang mengorganisasi *event-event* pembagian bantuan sosial langsung kepada korban tanpa membuat posko khusus bencana. Pengorganisasian *event* tersebut dilakukan melalui cara bekerja sama dengan berbagai pihak, baik organisasi Muhammadiyah di level atas atau kesatuan Muhammadiyah di wilayah lain (misalnya, Aisyiyah Yogyakarta) maupun pihak-pihak lain di luar Muhammadiyah. Pendekatannya dapat aktif maupun pasif. Pendekatan aktif dilakukan dengan cara mengontak pihak-pihak yang mungkin dapat memberikan bantuan. Ini terutama dilakukan di awal-awal terjadinya bencana. Sedangkan pendekatan pasif dilakukan jika ada pihak-pihak luar yang akan menyalurkan bantuan melalui perantara PCM Porong. Ini dilakukan dengan cara memberikan kupon-kupon bantuan kepada korban lumpur, yang teknisnya biasanya dilakukan dengan bantuan ketua-ketua RT setempat. Ketika ditanya mengapa tidak mendirikan posko bantuan di tempat pengungsian, tokoh PCM Porong mene-

gaskan bahwa prinsip mereka dalam memberikan bantuan adalah kegembiraan umat. "Prinsip kami dalam memberikan bantuan tidak harus melalui struktur, tidak harus 'dinas', yang penting umat tergembirakan".[22]

Kendati tidak mendirikan posko di tempat pengungsian, Muhammadiyah Porong melalui Aisyiyah membantu keberlangsungan TK Al-Muhajirin yang merupakan TK bagi anak-anak di tempat pengungsian korban lumpur. TK ini merupakan kelanjutan dari TK Dharma Wanita yang telah tenggelam ditelan lumpur. Dukungan Muhammadiyah kepada TK Al-Muhajirin diberikan dalam bentuk pembinaan dan legalisasi ijazah. Sudah tiga tahun sejak tahun 2006, lulusan TK Al-Muhajirin mendapatkan ijazah dari TK Aisyiyah Porong. Pengurus Muhammadiyah Porong merasa kasihan ada sekolah tetapi tidak ada ijazahnya. Pengelola TK Al-Muhajirin tidak mungkin menggunakan ijazah lama (yakni, TK Dharma Wanita) karena faktanya TK yang lama sudah tidak ada, sedangkan mengurus perizinan baru belum memungkinkan karena keterbatasan sumber daya. Ketika penelitian ini dilakukan, TK dengan 40 siswa ini hanya memiliki satu orang guru. Proses belajar mengajarnya pun hanya menempati bangunan semi permanen yang dibuat sekadarnya di lokasi pengungsian warga.[23] Selain bantuan pembinaan dan legalisasi lulusan, TK ini juga menerima bantuan biaya operasional bulanan dari pengurus wilayah Muhammadiyah Jawa Timur.[24]

Kegiatan yang bersifat keagamaan juga dilakukan oleh Muhammadiyah Porong. Hanya saja, tidak seperti NU yang menyelenggarakan kegiatan-kegiatan keagamaan massal untuk menguatkan iman masyarakat (seperti istighatsah dan pengajian Dzikrul Ghafilin), Muhammadiyah Porong tidak melakukan kegiatan keruhanian massal khusus untuk hal tersebut. Organisasi ini hanya melakukan pendekatan personal khusus kepada warga Muhammadiyah yang terkena musibah. Namun demikian, kegiatan pengajian umum setiap Ahad pagi masih tetap diselenggarakan oleh pimpinan Muhammadiyah Porong. Kegiatan ini dilaksanakan di Masjid Nurul Azhar yang berada di pinggir jalan raya Porong, persis di depan lokasi semburan lumpur panas.

Tidak adanya kegiatan spiritual massal khusus para korban lumpur tersebut kemungkinan disebabkan oleh "sedikitnya" warga Muhammadiyah di Porong,

---

22. Wawancara dengan Kaji Dahlan (nama samaran) pada 5 Juli 2009
23. Wawancara dengan Bu Wati (nama samaran) guru TK Al-Muhajirin pada 5 Juli 2009
24. Wawancara dengan Kaji Dahlan pada 5 Juli 2009

selain karena memang organisasi ini dikenal tidak mau menyelenggarakan kegiatan-kegiatan ritual semacam doa dan zikir bersama yang dilakukan dengan suara keras. Seorang tokoh Muhammadiyah mengutip ayat Al-Qur'an yang menyuruh orang beriman mengingat berzikir kepada Tuhan dengan tidak mengeraskan suara (QS. Al-A'raf (7): 205). Sedikitnya warga Muhammadiyah di Porong juga memudahkan pimpinan PCM melakukan pendekatan keagamaan secara personal dan memonitor perkembangan warganya yang menjadi korban lumpur.

## 2. Aset Organisasi

Tidak seperti NU yang kehilangan banyak aset wakaf seperti masjid, langgar, sekolah dan madrasah, Muhammadiyah Porong tidak kehilangan banyak aset. Secara umum, aset-aset milik warga Muhammadiyah Porong masih tegak berdiri, kecuali sebuah mushalla di Desa Jatirejo. Namun demikian, pengurus PCM Porong menyadari bahwa beberapa bangunan amal usaha ada yang retak-retak dan terkena dampak bencana lumpur. Sementara bangunan-bangunan lain yang relatif masih "selamat" sesungguhnya tidak berada dalam posisi aman dari ancaman lumpur lantaran dekatnya posisi aset-aset dengan titik pusat semburan lumpur. Karena itu, para pengurus Muhammadiyah di Porong mencoba mengambil langkah-langkah strategis untuk menyelamatkan aset-aset yang tersisa dari ancaman bencana.[25]

Untuk kompleks perguruan Muhammadiyah Porong di desa Mindi, yang posisinya sangat dekat dengan tanggul lumpur, pengurus PCM telah berkoordinasi dengan pimpinan Muhammadiyah di level atas, yakni PDM Sidoarjo dan PWM Jawa Timur) untuk merelokasi perguruan yang terdiri atas SD, SMP, dan SMA Muhammadiyah itu. Pengurus PCM telah diminta mengusahakan lokasi baru yang lebih aman, sementara pembangunan gedungnya akan ditanggung bersama-sama dengan PDM Sidoarjo dan PWM Jawa Timur. Sayangnya, pengurus PCM belum menemukan lokasi yang dianggap aman di wilayah Porong untuk relokasi sekolah-sekolah Muhammadiyah tersebut.[26]

Pemikiran untuk memindah lokasi amal usaha juga dilakukan warga Mu-

---

25. Wawancara dengan Kaji Dahlan pada 5 Juli 2009 dan dengan Ny. Hj. Salehah (nama samaran) pada 14 Juni 2009.
26. Wawancara dengan Kaji Dahlan pada 5 Juli 2009.

hammadiyah terhadap Masjid dan Panti Asuhan Nurul Azhar Porong. Pemindahan tersebut dianggap penting karena kondisi fisik bangunan yang telah retak-retak lantaran pengaruh semburan lumpur. Selain itu, lokasinya yang sangat dekat dengan titik semburan lumpur juga dianggap membahayakan keselamatan para penghuni panti. Panti tersebut kini hanya dihuni sekitar 25 anak setelah 12 anak lainnya diambil oleh keluarga mereka karena takut terkena imbas bencana lumpur.[27]

Relokasi masjid dan panti asuhan tersebut mendapatkan dukungan penuh dari PWM Jawa Timur dan Universitas Muhammadiyah Malang. Lokasi baru untuk bangunan masjid dan panti asuhan ini pun sudah didapatkan. Lokasinya berada di wilayah Ngoro, tidak jauh dari Porong. Lokasi baru tersebut lebih luas dan akan dikembangkan sebagai pusat pendidikan, di samping untuk masjid dan panti asuhan. Sementara pembangunan lokasi baru dilaksanakan, lokasi yang lama masih akan terus digunakan sampai kondisinya dianggap tidak lagi memungkinkan.[28] Para pengurus masjid dan yayasan panti bertekad untuk tidak menghentikan kegiatan dakwah yang menjadi kewajiban umat Islam hanya gara-gara semburan lumpur. Tekad tersebut tertulis jelas di dalam proposal pengembangan yayasan yang ditempel di papan pengumuman Masjid Nurul Azhar.

Tentang keterlibatan pimpinan Muhammadiyah di level PDM dan PWM dalam membantu PCM Porong merespons bencana, pengurus PCM menilai pimpinan Muhammadiyah di level atas tersebut sangat responsif. Tidak hanya dalam hal merehabilitasi aset-aset Muhammadiyah yang rusak, namun juga dalam hal permintaan bantuan sosial untuk para korban lumpur. Kaji Dahlan menceritakan kisah saat pengurus PCM kekurangan stok bantuan sosial, sementara para korban masih banyak yang antri untuk meminta bantuan. Hanya dengan kontak per telepon, PWM Jawa Timur kemudian mengirimkan kekurangan bantuan yang diminta oleh PCM Porong.[29]

Menurut Kaji Dahlan, perhatian yang baik dan respons yang cepat tersebut didorong oleh semangat pengabdian untuk umat yang cukup tinggi di kalangan Muhammadiyah. Ia mencontohkan dirinya selalu teringat pesan KH. Ahmad

---

27. Wawancara dengan Ny. Hj. Salehah pada 14 Juni 2009.
28. Wawancara dengan Ny. Hj. Salehah pada 14 Juni 2009 dan dengan Kaji Dahlan pada 5 Juli 2009.
29. Wawancara dengan Kaji Dahlan pada 5 Juli 2009.

Dahlan tentang makna dan pengamalan dari QS. Al-Ma'un (107). Selain itu, ia selalu ingat wasiat dari pendiri Muhammadiyah itu untuk selalu menghidup-hidupi Muhammadiyah dan tidak mencari hidup di Muhammadiyah. Karena semangat inilah, menurutnya, segala bantuan yang diberikan kepada korban lumpur tidak harus melalui dan atas nama organisasi; yang penting umat tergembirakan. Tentang pengertian umat ini, Kaji Dahlan tidak membatasi definisinya hanya khusus warga Muhammadiyah. Ia menambahkan, bantuan-bantuan yang disalurkan oleh Muhammadiyah bersifat umum untuk semua korban, tidak khusus untuk warga Muhammadiyah. Ketika ditanya apakah ia tidak khawatir dianggap hendak "me-Muhammadiyah-kan" warga NU, yang merupakan kelompok mayoritas di Porong, ia tidak menampik anggapan tersebut mungkin ada. Namun, PCM Porong tidak peduli. Ia dan kawan-kawan berusaha untuk mengedepankan keikhlasan.[30]

## 3. Teologi Bencana

Pandangan teologis tentang bencana lumpur Sidoarjo di kalangan para tokoh Muhammadiyah di Porong relatif seragam. Mereka menganggap bencana yang menimpa masyarakat Porong tersebut terjadi karena ulah dan keserakahan manusia. Salah seorang tokoh Muhammadiyah mengutip firman Allah (QS. Ar-Rum [30]: 41) yang menceritakan tentang berbagai kerusakan di darat dan di laut akibat ulah manusia untuk menegaskan argumentasi ini. Dalam konteks semburan lumpur, para tokoh Muhammadiyah ini meyakini PT Lapindo sebagai penyebab terjadinya bencana. Mereka percaya jika Lapindo tidak melakukan pengeboran di wilayah mereka, maka bencana tersebut tidak akan terjadi.

Seorang tokoh Muhammadiyah lain berkeyakinan bahwa secara makro bencana lumpur ini disebabkan bangsa Indonesia tidak menjalankan syariat Islam dengan benar.[31] Karena itu, bencana merupakan azab sekaligus peringatan bagi masyarakat Indonesia. Solusinya adalah bangsa ini harus melakukan tobat nasional dan para pemimpinnya harus beriman dan bertakwa kepada Allah. Tokoh Muhammadiyah lainnya menyarankan agar kaum beriman memetik hikmah dan mengambil pelajaran dari musibah yang menimpa Porong.

---

30. Wawancara dengan Kaji Dahlan pada 5 Juli 2009.
31. Wawancara dengan Pak Abbas pada 14 Juni 2009.

## NU dan Muhammadiyah Porong: Analisis Komparatif

### 1. Respons atas Bencana: Analisis Komparatif

Respons NU Porong dan Muhammadiyah Porong terhadap dampak bencana lumpur Sidoarjo sebagaimana dipaparkan di atas dapat diklasifikasikan dalam dua kategori. *Pertama*, respons terhadap dampak bencana bagi masyarakat. *Kedua*, respons terhadap dampak bencana bagi organisasi.

Respons terhadap dampak bencana bagi masyarakat dilakukan NU dan Muhammadiyah dengan melakukan kegiatan-kegiatan sosial dan keagamaan. NU melakukan kegiatan sosial dengan membuka posko bencana di tempat pengungsian Pasar Porong Baru, sementara Muhammadiyah melakukannya dengan menyelenggarakan *event-event* pembagian bantuan melalui kupon-kupon yang diberikaan kepada warga korban lumpur. Meskipun format kegiatan sosial kedua organisasi ini berbeda namun secara substantif kedua kegiatan ini sama. Yaitu, menjadikan organisasi sebagai titik tempat pengumpulan bantuan sekaligus tempat penyaluran bantuan bagi yang membutuhkan.

Respons sosial dalam bentuk kegiatan keagamaan dilakukan oleh NU dan Muhammadiyah dengan cara yang relatif lebih berbeda satu sama lain. NU menyelenggarakan kegiatan-kegiatan keagamaan yang dilakukan secara massif dan khusus dirancang untuk korban lumpur. Hal ini tampak dalam penyelenggaraan-penyelenggaraan kegiatan seperti istighatsah dan semaan Al-Qur'an "Dzikrul Ghafilin". Tujuannya jelas, yaitu untuk mendoakan warga yang menjadi korban lumpur sekaligus memupuk keimanan mereka kepada Allah. Muhammadiyah tidak melakukan kegiatan serupa. Organisasi ini hanya melakukan pendekatan personal kepada para anggotanya yang ditimpa bencana dan menyelenggarakan kegiatan pengajian rutin seperti sedia kala.

Absennya Muhammadiyah dari kegiatan-kegiatan keagamaan yang bersifat masif dapat dijelaskan dengan dua hal. *Pertama*, secara teologis hal tersebut tidak mungkin dilakukan oleh Muhammadiyah. Organisasi puritan ini dikenal anti kegiatan-kegiatan zikir dan doa yang dilakukan secara massif. *Kedua*, wilayah Porong dikenal sebagai basis kaum Nahdliyin (NU). Asumsinya, mayoritas warga yang terkena dampak lumpur adalah orang-orang yang secara keagamaan berkultur NU. Kegiatan keagamaan khusus untuk warga masyarakat yang berkultur NU oleh penyelenggara yang "beraliran" Muhammadiyah tentu merupakan hal yang tidak mudah dilakukan dan sulit diharapkan akan terlaksana

dengan sukses. Karena itu, pilihan Muhammadiyah untuk tidak melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang bersifat masif merupakan pilihan yang dapat dipahami dan relevan dengan kondisi sosiokultural di lapangan. Sedangkan pilihan NU untuk melakukan kegiatan keagamaan yang bersifat massif, meskipun diakui penyelenggara tidak terlalu efektif sebab diikuti oleh kebanyakan warga di luar Porong, merupakan pilihan yang sesuai dengan keyakinan teologis sekaligus relevan dengan kondisi sosiokultural masyarakat setempat.

Respons yang khas dilakukan oleh NU Porong namun tidak dilakukan oleh Muhammadiyah Porong adalah inisiatif para kiai untuk mengusulkan bencana lumpur di Porong sebagai bencana nasional. Meskipun inisiatif ini tidak pernah terlaksana karena ancaman sebagian warga, di sini para kiai telah mencoba bergerak dalam level kebijakan. Inisiatif ini secara implisit mengisyaratkan kemampuan elit NU lokal untuk berpikir lebih strategis, bahwa berbagai persoalan yang ditimbulkan oleh bencana lumpur dapat "diselesaikan" secara lebih efektif dan efisien jika pemerintah menetapkan bencana Porong sebagai bencana nasional. Respons yang demikian berbeda dengan respons-respons konvensional seperti pembuatan posko bencana, pembagian bantuan sosial, atau istighatsah yang sifatnya kuratif tetapi kurang strategis. Respons-respons tersebut membantu mengurangi penderitaan korban namun tidak mengatasi masalah secara mendasar.

Penelitian ini juga mendapati NU dan Muhammadiyah Porong mengambil langkah-langkah tertentu untuk mengatasi persoalan organisatoris yang dihadapi sebagai dampak terjadinya bencana lumpur. Salah satu persoalan penting yang sama-sama dihadapi oleh MWCNU Porong dan PCM Porong adalah kerugian atas aset-aset wakaf milik organisasi yang hilang atau rusak akibat bencana. NU Porong kehilangan masjid, mushalla, sekolah dan madrasah. Jumlah kerugian yang diderita organisasi ini jauh lebih banyak dibandingkan dengan Muhammadiyah yang "hanya" kehilangan sebuah mushalla. Namun, Muhammadiyah memiliki setidaknya dua aset wakaf yang perlu dipindahkan segera karena kondisinya tidak aman dari serangan lumpur, yaitu kompleks perguruan Muhammadiyah di Mindi dan kompleks Masjid-Panti Asuhan Nurul Azhar.

Kedua organisasi tersebut sama-sama berjuang untuk "merehabilitasi" aset wakaf yang hilang atau rusak. MWC NU Porong berusaha mencarikan ganti rugi aset-aset tersebut dengan berbekal sertifikat-sertifikat wakaf yang masih disimpan pengurus hingga kini. Sementara Muhammadiyah, meskipun tidak

berupaya mencarikan ganti rugi bagi satu mushalla-nya yang hilang, namun berupaya merelokasi dua aset wakaf yang sedang terancam lumpur.

Di sini ada perbedaan signifikan antara kedua ormas Islam tersebut. Pihak MWC merasa perjuangan mereka untuk mendapatkan ganti rugi atas aset-aset wakaf tidak mendapatkan dukungan penuh dari manajemen NU di level atasnya. Sedangkan Muhammadiyah Porong merasa pimpinan Muhammadiyah di level atas (yakni, PDM Sidoarjo dan PWM Jawa Timur) memberikan dukungan penuh bagi mereka untuk merelokasi aset-aset wakaf milik warga Muhammadiyah yang terancam lumpur. Tidak hanya itu, dukungan untuk relokasi aset wakaf juga diterima Muhammadiyah Porong dari kalangan perguruan tinggi Muhammadiyah seperti Universitas Muhammadiyah Malang dan Universitas Muhammadiyah Sidoarjo.

Perbedaan ini dapat dijelaskan dengan dua kemungkinan. *Pertama*, budaya umum organisasi. Muhammadiyah dikenal memiliki struktur dan jaringan organisasi yang lebih efektif dan efisien (Thantowi, 2009). Selain itu, organisasi ini mampu menumbuhkembangkan jiwa beramal saleh yang sangat kuat di kalangan warga dan simpatisannya (Suprayogo, 2009). Kekuatan Muhammadiyah bukan hanya terletak pada tata organisasinya yang rapi, tetapi juga pada komitmen warganya terhadap perjuangan dakwah dalam wadah persyarikatan Muhammadiyah. Hal ini agak berbeda dengan organisasi NU yang kekuatan organisasinya tersebar pada tokoh-tokoh lokal (para kiai). Sehingga tidak jarang dijumpai otoritas kultural dan otoritas organisasi di tubuh NU terpisah satu sama lain. Budaya *jama'ah* dan budaya *jam'iyyah* yang menjadi karakter khas NU tidak selamanya berjalan seiring.[32]

Seperti diketahui, di kalangan aktivis Nahdliyin dikenal istilah *NU jama'ah* dan *NU jam'iyyah*. NU Jama'ah merujuk pada pengertian komunitas NU, yang kuat secara ikatan emosional namun lemah secara administratif. NU Jama'ah lebih merujuk pada pengertian "paguyuban" yang diikat oleh simpul-simpul kultural dan emosional. NU Jam'iyyah merujuk pada pengertian organisasi NU yang dikelola dengan administrasi yang rapi dan teratur. Menurut Muchith Muzadi, "dua wajah" NU tersebut (NU jama'ah dan NU jam'iyyah) sesungguh-

32. Catatan menarik tentang persoalan struktur dan kultur dalam wadah jam'iyyah NU dibuat misalnya oleh Hazwan Iskandar Jaya, Wakil Ketua Tanfidziyah MWC NU Prambanan dan anggota Lembaga Seni Budaya Muslim Indonesia (LESBUMI) PWNU DIY. Lihat Hazwan Iskandar Jaya, "82 tahun Nahdlatul Ulama: Spirit paguyuban dalam perilaku 'patembayan'", Kedaulatan Rakyat, 14 Januari 2008.

nya merupakan kekuatan NU yang tidak dimiliki oleh organisasi lain jika dapat dikelola secara terarah, terpadu dan interaktif. Menurutnya, NU jama'ah saja tanpa NU jam'iyyah hanya akan menjadikan NU sebagai paguyuban seperti arisan. Sebaliknya, NU jam'iyyah saja tanpa NU jama'ah akan menjadikan NU sebagai organisasi yang kering dan tidak memiliki akar di masyarakat (Muzadi, 2003: 209).

Dalam kasus penanganan bencana lumpur di Sidoarjo dan dampaknya bagi aset-aset organisasi, budaya NU jama'ah tampaknya lebih dominan. Upaya mengembalikan aset-aset NU oleh MWC Porong dilakukan oleh dua personel pengurus yang dianggap "sempat" saja,[33] tanpa melalui mekanisme rapat dan perencanaan strategis organisasi lainnya. Selain itu, di kalangan pengurus cabang NU Sidoarjo sendiri muncul isu-isu makelarisasi oleh oknum NU. Para pengurus tidak bergerak menjernihkan isu-isu tersebut, dengan mendiamkan dan tidak mengklarifikasi persoalan tersebut, karena yang bersangkutan adalah tokoh NU yang memiliki pengaruh cukup signifikan di wilayah Sidoarjo. Hal ini membuat kerja organisasi untuk penanganan dampak bencana lumpur tidak fokus dan total.

*Kedua*, semangat dan tekad tokoh MWC dalam penyelesaian masalah aset wakaf tidak berbanding lurus dengan visi dan misi pimpinan PCNU mengenai persoalan lumpur. Elit MWC Porong bersikeras, apa pun alasannya, aset-aset wakaf milik *jam'iyyah* harus mendapatkan ganti rugi dari PT Lapindo, yang mereka anggap bertanggung jawab atas lenyapnya aset-aset wakaf tersebut. Sementara PCNU menawarkan penyelesaian masalah melalui jalur pengadilan.[34] Lagi-lagi pendekatan "jama'ah", dan bukan "jam'iyyah", dalam persoalan ini membuat upaya penyelesaian masalah aset wakaf NU Porong tidak berjalan secara efektif dan efisien.

## 2. Teologi Bencana: Analisis Komparatif

Dari sudut pandang pemahaman teologis terhadap bencana, para elit NU di Porong memiliki perspektif teologis terhadap bencana yang lebih "kaya" dan variatif daripada para elit Muhammadiyah yang cenderung sederhana dalam menginterpretasikan bencana.

---

33. Wawancara dengan Kaji Soleh pada 13 Juni 2009.
34. Wawancara dengan Kaji Soleh pada 13 Juni 2009 dan dengan Kiai Sayuti pada 13 Juni 2009.

Di kalangan NU, ada tiga pandangan teologis tentang bencana lumpur. *Pertama*, pandangan yang meyakini bahwa bencana lumpur adalah murni kehendak Allah SWT untuk menunjukkan kebenaran firman-Nya (QS. Al-Rahman [55]: 33). *Kedua*, pandangan yang menganggap bahwa bencana tersebut disebabkan oleh ulah tangan manusia. Dalam hal ini adalah kegiatan pengeboran di Renokenongo dan kemaksiatan di desa tersebut (pabrik minuman keras). *Ketiga*, pandangan yang mengkombinasikan antara kehendak Tuhan dengan perbuatan manusia (takdir *mubram* dan takdir *mu'allaq*). Satu hal yang identik dalam tiga pandangan ini adalah sama-sama menghubungkan kejadian bencana dengan faktor Tuhan, tetapi tidak menafikan peran manusia dalam "proses" terjadinya bencana.

Di kalangan Muhammadiyah Porong, pemahaman teologis terhadap bencana lebih simpel dan seragam. Para tokoh Muhammadiyah dalam penelitian ini menegaskan bahwa bencana lumpur disebabkan oleh ulah dan keserakahan manusia. Dasar teologis yang digunakan adalah QS. Ar-Rum (30): 41 tentang berbagai kerusakan di muka bumi lantaran ulah manusia. Para tokoh tersebut meyakini bencana tersebut disebabkan kegiatan pengeboran yang dilakukan oleh Lapindo. Salah seorang di antara mereka juga menganggap bencana tersebut disebabkan bangsa Indonesia tidak menjalankan syariat Islam dengan benar.

Meskipun ada beberapa perbedaan, berbagai pandangan teologis tersebut sama-sama menghubungkan kejadian bencana dengan faktor Tuhan. Hal ini tidak hanya terlihat pada pandangan yang memang menempatkan Tuhan sebagai faktor penting dalam kejadian bencana, namun juga pada pandangan yang menempatkan manusia sebagai faktor utama dalam kejadian bencana. Sebaliknya, tak satu pun di antara pandangan-pandangan di atas yang mengabaikan faktor manusia dalam proses terjadinya bencana. Artinya, sedikit atau banyak, manusia juga dianggap sebagai faktor penting dalam terjadinya sebuah bencana.

Pandangan teologis yang melibatkan faktor Tuhan dan faktor manusia dalam membaca takdir, dalam hal ini pembacaan terhadap "takdir bencana", merupakan tipikal pandangan teologis kaum Sunni, lebih spesifik lagi teologi Asy'ariyah, yang secara umum memang dianut oleh warga NU dan Muhammadiyah. Karena itu, tidak mengherankan jika para tokoh di dua organisasi tersebut menganggap bencana sebagai azab atau peringatan bagi "pendosa" dan ujian bagi kaum beriman. Solusi umum yang biasa ditawarkan dalam kerangka berpikir seperti adalah "kembali kepada Tuhan" dan bertindak sesuai dengan

kehendak-Nya. Ini pula yang ditawarkan para tokoh NU dan Muhammadiyah dalam konteks bencana lumpur Sidoarjo.

Hanya saja, pengaruh teologi Asy'ariyah tampak lebih kuat pada diri elit NU daripada Muhammadiyah. Hal ini dapat dilihat dari pandangan-pandangan deterministik yang masih kuat mewarnai beberapa pandangan para tokoh. Misalnya, pandangan para tokoh tentang *taqdir mubram*, yang secara implisit menjelaskan bahwa semburan lumpur di Sidoarjo sudah ditetapkan sejak zaman azali, baik ada atau tidak ada aksi pengeboran. Dari empat tokoh kunci dari kalangan NU yang dijadikan informan dalam penelitian ini, hanya satu tokoh yang menganggap bencana lumpur lebih disebabkan oleh faktor ulah manusia (yakni, keserakahan dan kemaksiatan). Satu pandangan dengan perspektif yang agak berbeda ini lahir dari seorang kiai muda. Ini sekaligus juga mengisyaratkan kemungkinan paham determinisme dalam teologi Asy'ariyah yang dianut elit NU mengalami sedikit pergeseran, terutama di lapisan tokoh-tokoh mudanya.

Pada elit Muhammadiyah, pandangan yang tidak deterministik dalam membaca bencana lumpur tersebar rata di semua tokohnya. Ini terlihat ketika para tokoh tersebut "bersepakat" bahwa semburan lumpur di Porong lebih terjadi karena faktor manusia. Kuatnya pengaruh determinisme Asy'ariyah dalam pandangan beberapa elit NU dapat dipahami mengingat kuatnya tradisi pembacaan kitab-kitab teologi klasik di kalangan elit NU. Di kalangan Muhammadiyah, tradisi tersebut tidak dijumpai. Karakter organisasi ini lebih dekat dengan tradisi dan gerakan puritanisme awal abad 20 yang mengusung ide-ide pembaharuan Islam dan rasionalisme.

Pengaruh referensi teks-teks klasik pada elit NU lokal juga tersirat dalam elaborasi konsep *taqdir mubram* dan *taqdir mu'allaq* ketika membaca terjadinya bencana lumpur dan cara orang menyikapi bencana tersebut. Semburan lumpur dipahami sebagai *taqdir mubram*, yang kejadiannya sudah ditetapkan sejak zaman azali. Sedangkan cara orang menyikapi bencana dipahami sebagai *taqdir mu'allaq*. Konsep *taqdir mu'allaq* ini menjadi dasar bagi para tokoh NU untuk menilai apakah seseorang mendapatkan nikmat atau laknat dari terjadinya bencana. *Taqdir mu'allaq* juga menjadi landasan bagi orang beriman untuk menerima bencana sebagai suratan takdir yang harus disikapi secara bijaksana dan diambil hikmah-hikmahnya.[35]

---

35. Wawancara dengan Kaji Soleh pada 13 Juni 2009 dan dengan Kiai Sayuti pada 13 Juni 200936 Menurut Ichwan (2009).

### 3. Teologis dan Respons: Analisis Komparatif – Korelatif

Paparan di atas menunjukkan bahwa NU dan Muhammadiyah Porong memiliki basis teologis yang kuat yang mendasari respons mereka terhadap dampak bencana lumpur, baik dampak bagi masyarakat maupun bagi organisasi NU dan Muhammadiyah sendiri.

NU membuka posko bantuan di tempat pengungsian dan menyelenggarakan kegiatan-kegiatan keagamaan yang bersifat masif (yakni, istighatsah dan semaan Al-Quran "Dzikrul Ghafilin"). Usaha-usaha untuk "mendapatkan kembali" aset-aset wakaf yang menjadi korban lumpur juga dilakukan pengurus MWC-NU Porong melalui berbagai cara. Respons positif ini didasari hadits Nabi yang menyatakan, "Barangsiapa yang tidak memiliki perhatian dengan urusan orang Islam, maka ia tidak termasuk bagian dari mereka" *(Ma la yahtamma bi amril muslimin fa laysa minhum)*. Khusus tanah-tanah wakaf, pengurus MWC-NU juga mendasarkan usaha kerasnya itu pada hadits tentang amal jariyah *(idza matabnu adam)*. Pengurus wakaf NU merasa kasihan kepada para pewakaf, yakni jika aset wakaf tidak diurus maka para pewakaf tersebut tidak akan mendapatkan pahala mereka lagi.

Hal serupa juga dilakukan Muhammadiyah Porong. Organisasi ini menyelenggarakan kegiatan-kegiatan sosial bagi warga korban lumpur dan melakukan pendekatan keagamaan secara personal bagi para anggota Muhammadiyah yang tertimpa musibah. Muhammadiyah juga melakukan usaha-usaha yang signifikan untuk "menyelamatkan" aset-aset wakafnya yang terimbas dampak bencana lumpur. Respons-respons tersebut didasari oleh teologi Surah Al-Maun yang mengajarkan umat Islam untuk tidak "mendustakan" agama. Yaitu, ajaran untuk senantiasa peduli akan kondisi sosial masyarakat sebagai bentuk ketaatan kepada Allah SWT.

Namun demikian, ada faktor-faktor non-teologis yang juga mempengaruhi bentuk respons dua ormas Islam lokal tersebut. Faktor-faktor tersebut adalah kondisi sosiokultural masyarakat setempat dan kondisi internal organisasi bersangkutan. Untuk kasus NU, kondisi sosiokultural masyarakat setempat memberi "insentif" tersendiri bagi NU Porong untuk membuka posko bantuan di tempat pengungsian serta menyelenggarakan kegiatan massal keagamaan. Fakta bahwa secara kultural wilayah Porong banyak dihuni oleh warga Nahdliyyin mendorong NU untuk bergerak "lebih dekat" dengan warga dengan membuka posko bencana di tempat pengungsian dan menyelenggarakan kegiatan keagamaan yang

cocok dengan "kebutuhan" warga setempat. Insentif demikian tidak dimiliki Muhammadiyah. Karakter organisasi ini tidak relevan dengan kultur mayoritas warga setempat, sehingga ia tidak menyelenggarakan kegiatan keagamaan yang bersifat massif dan didesain khusus untuk warga korban lumpur.

Faktor non-teologis lain yang juga mempengaruhi respons kedua ormas lokal tersebut adalah kondisi internal organisasi. Dalam kasus Muhammadiyah Porong, organisasi ini mampu merespons persoalan aset wakaf secara lebih efektif dan efisien berkat jaringan internal organisasi yang baik dan dukungan penuh manajemen Muhammadiyah di level kabupaten (PDM) dan provinsi (PWM). Jaringan dan dukungan positif tersebut ditopang oleh landasan teologis yang kukuh untuk berjuang demi kemaslahatan umat. Landasan teologis yang serupa sesungguhnya juga dipunyai oleh para elit lokal NU di Porong. Tekad dan perjuangan pengurus MWC-NU Porong untuk mendapatkan ganti rugi wakaf NU dilandasi oleh keyakinan bahwa barangsiapa yang tidak peduli urusan umat maka tidak termasuk bagian darinya. Sayangnya, tekad dan perjuangan tokoh-tokoh MWC tersebut tidak didukung oleh jaringan internal organisasi yang baik. Dalam perjuangan meraih kembali aset-aset yang hilang tersebut, wajah NU jamaah masih terlihat lebih dominan daripada NU jam'iyyah.

Beberapa kajian sebelumnya (Kroll-Smith and Couch, 1987: 25-37; Ichwan, 2009) menunjukkan bahwa interpretasi teologis seseorang terhadap bencana tidak dengan serta merta mendorong orang tersebut melakukan respons yang selaras dengan interpretasi yang dimilikinya. Tetapi dalam kasus ormas Islam di Porong, respons NU dan Muhammadiyah banyak diwarnai oleh pemahaman teologis tentang bencana. Hal ini dapat dilihat dari penyelenggaraan majelis zikir dan perjuangan untuk mendapatkan kembali aset-aset wakaf. Adanya pandangan bahwa bencana lumpur merupakan azab tidak membuat ormas Islam ini berpangku tangan dengan tidak memberikan bantuan bagi korban lumpur.[36] Faktanya, bantuan-bantuan sosial terus mengalir dari dua ormas Islam tersebut bahkan hingga tiga tahun pasca terjadinya bencana.[37] Meminjam *framework* yang dibuat oleh Ichwan (2009: 6) tentang level-level interpretasi, tingkat penafsiran

---

36. Menurut Ichwan (2009), interpretasi seseorang terhadap bencana dapat dibagi dalam enam pandangan: sebagai azab Tuhan, ujian dan cobaan Tuhan, peringatan Tuhan, kasih sayang Tuhan, bencana alam/kemanusiaan, dan peluang. Interpretasi-interpretasi ini berpengaruh pada respons seeorang terhadap bencana. Interpretasi "azab" mendorong untuk merespons secara negatif, "ujian" dan "peringatan" mendorong pada respons moderat, sedangkan tiga interpretasi lainnya mendorong respons positif.

37. Ini terlihat misalnya pada bantuan Muhammadiyah Porong terhadap eksistensi TK Al-Muhajirin yang merupakan TK untuk anak-anak korban lumpur di pengungsian.

ormas Islam lokal terhadap bencana tidak lagi hanya pada level pengetahuan dan pemahaman, tetapi sudah pada level keyakinan dan tindakan.

Hasil penelitian ini juga menunjukkan kesimpulan yang berbeda dari hasil kajian Kroll-Smith dan Crouch (1987: 25-37). Dua peneliti ini mengkaji respons komunitas keagamaan terhadap bencana kebakaran besar di daerah pertambangan Centralia, Pennsylvania, yang secara kebetulan memiliki karakteristik dan pola mirip bencana lumpur di Porong. *Pertama*, kedua bencana sama-sama dianggap oleh masyarakat setempat dipicu oleh faktor manusia *(human-made disaster)*. *Kedua*, bencana sama-sama terjadi di areal pertambangan. *Ketiga*, bencana berlangsung dalam waktu lama dan tidak dapat dipastikan kapan akan berakhir. *Keempat*, bencana tersebut sama-sama mengakibatkan persoalan yang kompleks di masyarakat (misalnya, ekonomi, sosial, budaya, lingkungan). *Kelima*, bencana tersebut sama-sama mengancam eksistensi wilayah dan "memaksa" warganya untuk direlokasi ke tempat lain. Keenam, bencana tersebut sama-sama menimpa wilayah yang dihuni oleh masyarakat dengan basis keagamaan yang kuat.

Penelitian Kroll-Smith dan Couch menunjukkan bahwa meskipun masyarakat Centralia dikenal sangat religius, namun hanya sedikit di antara mereka yang menginterpretasikan bencana dalam *framework* teologi bencana. Sebaliknya, bencana justru diinterpretasikan dan disikapi dengan hal-hal yang tidak ada kaitannya dengan urusan agama. Kedua peneliti ini kemudian mengambil beberapa kesimpulan penting (1987: 36-37). *Pertama*, semakin besar korban menganggap bahwa bencana disebabkan oleh ulah manusia, semakin kecil para korban mengasosiasikan bencana tersebut dengan agama. *Kedua*, semakin pemaknaan agama dianggap tidak relevan dalam suatu kasus bencana, semakin besar ketergantungan korban terhadap otoritas-otoritas teknis. *Ketiga*, semakin kabur pola-pola viktimisasi dalam sebuah bencana yang diakibatkan oleh persoalan teknis, semakin masyarakat tidak yakin akan penggunaan idiom-idiom agama dalam memberikan makna terhadap penderitaan. *Keempat*, semakin kultur agama setempat terpisahkan dari perhatian masyarakat, semakin sulit agama menawarkan interpretasi yang meyakinkan terhadap bencana.

Kesimpulan-kesimpulan tersebut tampaknya tidak "berlaku" dalam kasus persepsi elit agama lokal terhadap bencana lumpur di Sidoarjo, setidaknya dalam dua hal. *Pertama*, kaum agamawan di Porong menganggap bahwa semburan lumpur terjadi karena ulah manusia, namun pada saat yang sama mereka juga mengasosiasikan bencana tersebut dengan agama. *Kedua*, pemaknaan agama

dalam kasus lumpur Sidoarjo dianggap sangat relevan, tetapi pada saat yang sama ketergantungan korban pada otoritas-otoritas teknis juga besar. Poin kedua ini terutama dapat dilihat pada respons kelompok NU (yakni, usulan untuk menjadikan bencana Porong sebagai bencana nasional dan upaya mencari ganti rugi aset wakaf melalui aparat, departemen agama, atau pengadilan).

## Kesimpulan

*Pertama*, respons NU dan Muhammadiyah Porong terhadap dampak bencana lumpur Sidoarjo dapat diklasifikasikan dalam dua kategori: respons terhadap dampak bencana bagi masyarakat dan respons terhadap dampak bencana bagi organisasi. Respons pertama dilakukan dalam bentuk kegiatan sosial dan kegiatan keagamaan. Respons sosial dilakukan NU dan Muhammadiyah dengan cara yang relatif sama, yaitu menjadikan organisasi sebagai titik pengumpulan bantuan sosial dan kemudian mendistribusikannya kepada masyarakat yang membutuhkan. Bedanya, NU membuka posko bantuan di tempat pengungsian, sementara Muhammadiyah menyelenggarakan *event-event* pembagian bantuan langsung kepada warga korban bencana.

Respons keagamaan dilakukan NU dan Muhammadiyah dengan cara yang relatif berbeda. Jika NU menyelenggarakan kegiatan-kegiatan keagamaan yang dilakukan secara massif dan khusus dirancang untuk korban lumpur (yakni, istighatsah dan semaan Al-Quran), maka Muhammadiyah hanya melakukan pendekatan personal kepada para anggotanya yang ditimpa bencana. Kondisi sosiokultural masyarakat Porong yang Nahdliyyin dan doktrin Muhammadiyah yang menolak zikir dilakukan dengan suara keras menjadi faktor penyebab Muhammadiyah tidak menyelenggarakan kegiatan keagamaan yang bersifat massal dan didesain khusus untuk korban bencana.

Respons lain yang dilakukan oleh NU namun tidak dilakukan oleh Muhammadiyah Porong adalah inisiatif para kiai untuk mengusulkan bencana lumpur di Porong sebagai bencana nasional. Meskipun tidak pernah terlaksana, inisiatif ini secara implisit mengisyaratkan kemampuan elit NU lokal untuk berpikir lebih strategis pada level kebijakan. Penelitian ini juga mendapati tekad dan usaha yang keras dari NU dan Muhammadiyah Porong untuk menyelamatkan aset-aset wakaf yang terkena dampak bencana. Namun demikian, penelitian ini menunjukkan bahwa Muhammadiyah lebih mampu mengambil langkah-langkah strategis untuk menyelamatkan asset-aset wakaf karena jaringan internal

organisasi yang baik serta dukungan dari pimpinan Muhammadiyah di level atas. Langkah-langkah serupa gagal dilakukan NU karena lemahnya jaringan organisasi dan kurangnya dukungan pimpinan NU di level atas.

*Kedua*, dari sudut pandang pemahaman teologis terhadap bencana, jika ditelisik lebih dalam, berbagai varian pandangan para tokoh NU dan Muhammadiyah Porong mengisyaratkan adanya kesamaan pandangan. Yaitu, pandangan teologis tentang bencana pada dua ormas Islam tersebut sama-sama menghubungkan kejadian bencana dengan faktor Tuhan. Namun, pada saat yang sama, tak satu pun di antara pandangan-pandangan tersebut yang menafikan faktor manusia dalam proses terjadinya bencana. Pandangan teologis yang melibatkan faktor Tuhan dan faktor manusia dalam membaca takdir merupakan tipikal pandangan teologis Sunni, lebih spesifik lagi teologi Asy'ariyah, yang secara umum memang dianut oleh warga NU dan Muhammadiyah.

Hanya saja, pengaruh teologi Asy'ariyah tampak lebih kuat pada diri elit NU daripada Muhammadiyah. Hal ini dapat dilihat dari pandangan-pandangan deterministik yang masih kuat mewarnai beberapa pandangan para tokoh NU. Pada elit Muhammadiyah, pandangan yang tidak deterministik dalam membaca bencana lumpur tersebar rata di semua tokohnya. Kuatnya pengaruh determinisme Asy'ariyah dalam pandangan beberapa elit NU dapat dipahami mengingat kuatnya tradisi pembacaan kitab-kitab teologi klasik di kalangan elit NU. Di kalangan Muhammadiyah, tradisi tersebut tidak dijumpai, sebab karakter organisasi ini lebih dekat dengan tradisi dan gerakan puritanisme awal abad 20 yang mengusung ide-ide pembaharuan Islam dan rasionalisme.

*Ketiga*, NU dan Muhammadiyah Porong memiliki basis teologis yang kuat yang mendasari respons mereka terhadap dampak bencana lumpur, baik dampak bagi masyarakat maupun bagi organisasi NU dan Muhammadiyah sendiri. Pada NU Porong, kerja keras pengurus MWCNU dilandasi oleh hadits Nabi yang menyatakan, "Barangsiapa yang tidak memiliki perhatian dengan urusan orang Islam, maka ia tidak termasuk bagian dari mereka" *(Ma la yahtamma bi amril muslimin fa laysa minhum)*. Khusus tanah-tanah wakaf, pengurus MWC-NU juga mendasarkan usaha kerasnya itu pada hadits tentang amal jariyah *(idza matabnu adam)*. Pengurus wakaf NU merasa kasihan kepada para pewakaf yakni jika aset wakaf tidak diurus maka para pewakaf tersebut tidak akan mendapatkan pahala mereka lagi.

Sedangkan pada Muhammadiyah, kerja keras pengurus PCM dilandasi oleh teologi Surah Al-Maun yang senantiasa menyuruh umat Islam untuk peduli akan kondisi sosial masyarakat sebagai bentuk ketaatan kepada Allah SWT. Namun demikian, ada faktor-faktor non-teologis yang juga mempengaruhi bentuk respons dua ormas Islam lokal tersebut, yaitu faktor-faktor sosiokultural masyarakat setempat dan kondisi internal organisasi. Dalam melakukan respons-responnya, NU “diuntungkan” oleh faktor-faktor sosiokultural masyarakat setempat, sementara Muhammadiyah “diuntungkan” oleh kondisi internal organisasi. []

# DAFTAR PUSTAKA


Abidin, H. Z., Kusuma, M. A., Andreas H., Davis, R. J., and Deguchi, T., 2008, "Subsidence and uplift of Sidoarjo (East Java) due to the eruption of the Lusi mud volcano (2006-present), *Environmental Geology*, Heidelberg: Springer Berlin, doi: 10.107/s00254-008-1363-4 (*online version*)

Antara, 2007. "Lumpur Lapindo ancam perekonomian nasional", http://www.antara.co.id/arc/2007/4/21/lumpur-lapindo-ancam-perekonomian-nasional/ diunduh 15 Juni 2007

Antara, 2007. "Kerugian organda akibat lumpur Lapindo capai Rp 140 Miliar", http://www.antara.co.id/arc/2007/4/21/kerugian-organda-akibat-lumpur-lapindo-capai-rp140-miliar/

Ariyanto, Setiawan, D., dan Ventura, B., 2007. "Saat gugatan membanjiri Lapindo", *Majalah Trust*, Edisi 09 – 10, Tahun VI, http://www.majalahtrust.com/hukum/hukum/1121.php diunduh 15 Juni 2007

Basri, M. H. 2007. "*Contesting the meaning of disaster: A study on wonokromo people's responses to the 27th May 2006 earthquake*", Thesis di Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada

Chester, D. K. 2005. "Theology and disaster studies; the need for dialogue", *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 146, hlm. 319 – 328

Davis, R. J., et al, 2007. "Birth of a mud volcano: East Java, 29 May 2006", *GSA Today*, February, V. 17, No. 2, hlm. 4 – 9

Detik, 2006. "Gara-gara lumpur Lapindo, warga 2 desa nyaris bentrok", http://www.detikinet.com/index.php/detik.read/tahun/2006/bulan/06/tgl/15/time/180143/idnews/617083/idkanal/10 diunduh 29 Juni 2007

Detik, 2007. Korban Lumpur nyaris bentrok dengan buruh pabrik", http://www.detikinet.com/index.php/detik.read/tahun/2006/bulan/07/tgl/05/time/154809/idnews/629725/idkanal/10 diunduh 29 June 2007

DetikSurabaya,. "3 Tahun Lumpur Lapindo: 530 Hektar Tanah di Porong Terendam Lumpur" http://surabaya.detik.com/read/2009/05/29/114754/1139199/466/530-hektar-tanah-di-porong-terendam-lumpur diunduh 1 Desember 2009,

Gatra (Online News), "Muhammadiyah beri beasiswa bagi 500 anak korban lumpur" diunduh 16 Juni 2007, http://www.gatra.com/artikel.php?pil=23&id=103022

Gillard, M and Paton, D. 1999. "Disaster stress following a huricane: The role of religious differences in the Fijian islands", *The Australasian Journal of Disaster and Trauma Studies*, Vol. 1999 – 2

Ichwan, M. N. 2009. "*Agama dan bencana: Penafsiran dan respons agamawan serta masyarakat beragama*", paper dalam format powerpoint, dipresentasikan dalam *Workshop Metodologi Penelitian Interpretasi dan Respons atas Bencana Alam: Kajian Integratif Ilmu*, *Agama*, *dan Budaya*, CRCS – UGM, 19 – 24 Januari 2009

Infokom Jatim, 2006. "Diknas Sidoarjo buka sekolah darurat di pasar baru porong", http://www.d-infokom-jatim.go.id/media_view.php?id=8 diunduh 29 Juni 2007

Koenig, H. G., 2006. *In the wake of disaster: Religious responses to terrorism and catastrophe*, Philadelphia and London: Templeton Foundation Press

Kompas, 2007. "2.299 usaha mati karena lumpur panas", http://www.kompas.com/ver1/Nusantara/0701/12/112514.htm diunduh 15 Juni 2007

Kompas, "Ribuan pengungsi Sidoarjo dilanda depresi", http://www.kompas.co.id/kompas-cetak/0706/13/humaniora/3594413.htm diunduh 15 Juni 2007

Koran Jakarta, 16 Agustus 2009, "Derita di Negeri 1001 Lumpur", http://www.koran-jakarta.com/print-berita.php?id=15409 diunduh 1 Desember 2009

Korbanlapindo.net, 21 Oktober 2008, "Renokenongo ditanggul, sekolah Khalid bin Walid diliburkan", http://www.korbanlapindo.net/ diunduh 21 November 2008

Kroll-Smith, J. S. and Couch, S. R. 1987. "A Chronic technical disaster and the irrelevance of religious meaning: The case of Centralia, Pennsylvania", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 26, No. 1, hlm. 25-37

Mazzani, A. et al, 2007. "Triggering and dynamic evolution of the LUSI mud volcano, Indonesia", *Earth and Planetary Science Letters*, 261, hlm. 375-388, http://www.elsevier.com/locate/epsl retrieved 29 November 2008,

Muhtada, D. 2008. "Ethics, economics, and environmental complexity: the mudflow disaster in East Java", *Systems Research and Behavioral Science*, Vol. 25, Issue 2, hlm. 181 – 191

Muzadi, A., M., 2003. *Apa dan bagaimana Nahdlatul Ulama*, Jember: PCNU Jember, 2003

NU Online, 2007, "PBNU-PBB bahas kerja sama penanganan korban Lapindo", http://www.nu.or.id/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=8696 diunduh 16 Juni 2007

NU Online, i 2007, "Tokoh lintas agama buat resolusi untuk pemerintah soal Lapindo", http://www.nu.or.id/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=9173 diunduh 16 Juni 2007,

Peraturan Presiden No. 14/2007 tentang Badan Penanggulangan Lumpur Sidoarjo, , http://www.djpp.depkumham.go.id/inc/buka.php?d=2000+7&f=ps14-2007.htm diunduh 15 Juni 2007

Pohl, C. 2007. "Lapindo brantas and the mud volcano Sidoarjo, Indonesia: A background paper prepared for Friends of the Earth International and Friends of the Earth Europe, http://www.banktrack.org/doc/File/dodgy%20deals/Mud%20volcano%20in%20Sidoarjo,%20East%20Java/aa%20report%20LB_mud_volcano_Indonesia.pdf diunduh 29 Juni 2007

Portal Nasional, 21 Agustus 2007, "37 tokoh lintas agama akan keluarkan fatwa tentang Lumpur Lapindo", http://www.ina.go.id/id/index.php?option=com_content&task=view&id=5332&Itemid=695 diunduh 16 Juni 2007

Pos Kota, 2007, "ABG lumpur lapindo dijual jadi pelacur", http://www.poskota.co.id/news_baca.asp?id=34664&ik=5 diunduh 29 Juni 2007,

Sjahroezah, A. 2007. “Environmental impact of the hot mud flow in Sidoarjo East Java”, a paper prepared for the SPE Luncheon Talk, 19 April, , http://java.spe.org/images/java/articles/18//Environmental%20Impact%20of%20the%20Hot%20Mud%20Flow%20-%2019Apr07.pdf diunduh 15 Juni 2007

Sidoarjo Media Center, 2006. “Kerusakan sekolah akibat luapan lumpur capai Rp 22,5 M”, http://www.mediacenter.or.id/pusatdata/27/tahun/2006/bulan/12/tanggal/13/id/1296/ diunduh 29 Juni 2007,

Sindo, 2007, “Anak korban lumpur dijual”, http://www.seputar-indonesia.com/edisicetak/berita-utama/anak-korban-lumpur-dijual.html diunduh 29 Juni 2007,

Suprayogo, I., 2009. “Beberapa catatan tentang pendidikan Muhammadiyah”, paper dipresentasikan dalam diskusi di Universitas Muhammadiyah Surakarta pada tanggal 17 Juli 2009, dapat diakses online pada http://www.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=1055:beberapa-catatan-tentang-pendidikan-muhammadiyah&catid=25:artikel-rektor

Surya, 2007, “Pengungsi rentan berselingkuh”, http://www.surya.co.id/web/index.php?option=com_content&task=view&id=13678&Itemid=82 diunduh 29 Juni 2007,

Surya, 3 April 2007, “Porong Putus”, http://www1.surya.co.id/v2/?p=5395 diunduh 29 Juni 2007

Taufik, M. 2006. “Dampak lingkungan, sosial, dan ekonomi lumpur panas PT Lapindo”, *Voice of Human Rights*, , http://www.vhrmedia.net/home/index.php?id=view&aid=1151&lang diunduh 15 June 2007

Thantowi, P., U., 2009. “Kekalahan politisi Muhammadiyah: What went wrong?”, *Suara Muhammadiyah*, 21 Juli

Tempointeraktif, 2007. “Pengungsi korban Lumpur Porong mencapai 14 ribu orang lebih”, http://www.tempointeraktif.com/hg/nusa/jawamadura/2007/01/22/brk,20070122-91695,id.html diunduh 15 Juni 2007

Tempointeraktif, 2007. “PT Kereta Api rugi Rp 100 juta akibat Lumpur Lapindo”, http://www.tempointeraktif.com/hg/nusa/jawamadura/2007/04/03/brk,20070403-97012,id.html

Tempointeraktif, 12 Februari 2 diunduh 15 Juni 2007007, “Lapindo dan Pemerintah”, , http://www.tempointeraktif.com/share/?act=TmV3cw==&type=UHJpbnQ=&media=bmV3cw==&y=JEdMT0JBTFNbeV0=&m=JEdMT0JBTFNbbV0=&d=JEdMT0JBTFNbZF0=&id=OTMwNDY= diunduh 15 Juni 2007

TPS-LUSI, 2007. “Data korban Lumpur Lapindo”, , http://pks-sidoarjo.org/info-lumpur-lapindo/data-korban-lumpur-lapindo.htm diunduh 29 June 2007

# 4 INTERPRETASI PESANTREN ATAS BANJIR

## Studi atas Pondok Pesantren Darun Najah Situbondo

Hatim Gazali

## Pendahuluan

Tim Kerja PBB untuk *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) menyimpulkan bahwa setelah tahun 2000 frekuensi bencana alam, terutama bencana hidrometeorologis, akan terus meningkat (Dore, 2003; 76-77). Kesimpulan ini bukan sekadar isapan jempol belaka, melainkan telah menjadi kenyataan. Di Indonesia, misalnya, selain gempa bumi dan tsunami di Aceh (2004), gempa bumi di Yogyakarta dan Bengkulu (2007) dan Tasikmalaya (2009), bencana alam hidrometeorologis seperti banjir terus terjadi di sejumlah tempat dalam setiap tahunnya. Data dari Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) menunjukkan bahwa banjir pada tahun 2007 dan 2008 merupakan jenis bencana yang tinggi frekuensinya dan menelan paling banyak korban, ketimbang bencana-bencana lainnya.

Pada tahun 2008, banjir terjadi di beberapa daerah di Jawa Timur, termasuk Situbondo. Di kota santri ini banjir terjadi pada 8-9 Februari. Banjir ini tidak hanya menjebol tanggul Daerah Aliran Sungai (DAS) Sampeyan tetapi juga menenggelamkan 562 rumah, merusak 2012 rumah, dan puluhan sarana pendidikan dan kantor-kantor pemerintahan, serta menelan puluhan korban jiwa. Tidak hanya itu, banjir ini juga merusak tidak kurang dari tujuh pesantren; Pondok Pesantren Raudlatul Tholibin, Nurul Huda Kapongan, Miftahul Ulum, Mambaul Hikam, Nurul Huda Panarukan, Walisongo, dan Darun Najah.

Di antara pesantren-pesantren tersebut, Pesantren Darun Najah adalah yang paling parah, karena pesantren ini berada di dekat sungai Sampeyan. Kecuali bangunan Madrasah Aliah (MA) dan Madrasah Tsanawiyah (MTS), seluruh bangunan pesantren ini mulai dari asrama, mushalla sampai rumah pengasuh, tenggelam dan rusak. Banjir di pesantren ini bukan kali pertama; pada tahun 2002, banjir juga menimpa pesantren walaupun tidak menyebabkan kerusakan karena air yang masuk hanya beberapa sentimeter. Ini berbeda dengan banjir tahun 2008 yang telah meluluhlantakkan pesantren sehingga pengasuh merelokasi pesantren ke tempat yang lebih tinggi dan lebih jauh dari sungai, yakni sekitar 100 m. Walaupun telah berpindah ke tempat yang diyakini lebih aman dari bencana tersebut, di awal tahun 2010 angin puting beliung menimpa pesantren sehingga merobohkan mushalla putra.

Karena itulah, paper ini akan menjawab pertanyaan bagaimana komunitas Pesantren Darun Najah menginterpretasikan banjir? Faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi interpretasinya?

Penulis sengaja mengambil fokus ini, karena kajian bencana umumnya lebih banyak didekati dari perspektif saintifik yang memfokuskan pada pemulihan, rekonstruksi dan jenis tanggap darurat lainnya. Sementara, pendekatan yang lebih komprehensif dan holistik terhadap bencana belum menjadi perhatian utama. Padahal, bencana alam seperti banjir bukan sekadar peristiwa fenomena alam yang tidak bersangkut paut dengan manusia. Di sinilah pendekatan antrolopogis, sosiologis, bahkan politik menjadi penting dilakukan. Pasalnya, fenomena alam dapat disebut bencana ketika menimpa masyarakat yang rentan (Smith, 2002). Karena itulah, bencana adalah “Hazard x Vulnerability” (Schlehe, 2007), yakni kerentanan seseorang atau kelompok menjadi faktor utama apakah sebuah *hazard* menjadi bencana atau tidak. Dengan demikian, jika menimpa masyarakat yang siaga terhadap bencana, maka *hazard* tidak menjadi bencana. Sebaliknya, *hazard* menjadi bencana ketika terjadi pada masyarakat yang rentan.

Di sini penulis menempatkan pesantren sebagai komunitas yang dapat dikategorikan sebagai *epistemic community* dan *cultural-social-political community* (Handmer, 2007; 60-62). *Epistemic community* diidentifikasi melalui sistem pengetahuan di mana pesantren *concern* pada studi-studi ilmu keislaman, dan “*cultural-social-political community*”, suatu komunitas yang dihubungkan oleh kultur, etnisitas, kepercayaan keagamaan, ideologi, serta keyakinan politik. Untuk kebutuhan penelitian ini, peneliti memilih memasukkan komunitas pesantren pada kedua tipe di atas, dengan alasan: santri dan ustad umumnya berasal

dari kultur dan etnis yang sama (Madura), memiliki kepercayaan keagamaan dan ideologi (Islam, Nahdlatul Ulama dan *Ahlus Sunnah Wa al-Jama'ah*), yang cenderung memiliki pilihan politik yang sama. Walaupun demikian, bukan berarti pesantren bersifat homogen dan santri tidak mesti memiliki pandangan yang sama dengan santri lainnya akan suatu hal. Walaupun berbeda-beda, mereka berada dalam satu tempat yang sama dan memegang nilai-nilai yang sama, karena itulah peneliti sebut sebagai komunitas. (Lee, 1983; Crow, 1994).

Ada beberapa asumsi dasar yang mendasari penelitian ini. *Pertama*, manusia sebagai *animal symbolicum* yang memiliki kemampuan untuk merespons dan menginterpretasikan setiap peristiwa dan lingkungan sekitarnya (Ahimsa-Putra, 2000), termasuk bencana alam. *Kedua*, interpretasi tidaklah tunggal. Perbedaan status sosial, tingkat keilmuan, latar belakang, ideologi, gender dan sebagainya adalah faktor-faktor lahirnya ragam penafsiran. *Ketiga*, pesantren sebagai subkultur memiliki ciri dan karakteristik khas yang berbeda dari *mainstream* budaya. Penekanan terhadap yang sakral, dijadikannya Kitab Kuning sebagai sumber utama, serta kepemimpinan "ala kerajaan" menjadikan pesantren "sesuatu yang berbeda" dengan budaya-budaya lainnya (Wahid, 1985:10).

Untuk mengungkap pemaknaan komunitas Pesantren Darun Najah terhadap banjir ini, penulis menggunakan teori antropologi interpretif Clifford Geertz (1973; 1983) atau sebuah metode yang digambarkan oleh Gilbert Ryle sebagai *thick description*, yang pada hakikatnya melakukan interpretasi yang disebutnya sebagai etnografi. Karena itulah, peneliti melakukan observasi dan wawancara secara mendalam dan *Focus Group Discussion* (FGD), di samping juga mengkaji dokumen-dokumen yang berkaitan dengan topik penelitian ini. Namun, untuk menjaga "keamanan" informan, penulis merahasiakan nama asli informan.

## Situbondo, Daerah Rawan Banjir

Sebelum memaparkan profil Pesantren Darun Najah, penulis akan menjelaskan terlebih dahulu demografi Situbondo di mana Darun Najah berada. Situbondo adalah salah satu kabupaten di Jawa Timur yang terletak di pesisir utara Pulau Jawa. Kota santri ini berbatasan dengan Probolinggo di sebelah barat, Banyuwangi di sebelah timur, Bondowoso di bagian selatan, dan laut Jawa di sebelah utara. Mayoritas penduduknya beragama Islam, khususnya berafiliasi dengan

Nahdlatul Ulama (NU), serta beretnis dan berbahasa Madura.

Ada dua jenis bencana yang pernah terjadi di kota ini, yakni bencana sosial dan bencana alam. Bencana sosial ini berupa kerusuhan anti Kristen dan Cina yang terjadi pada 10 Oktober 1996. Pada peristiwa tersebut, sedikitnya 5 orang terbunuh dan 24 gereja dibakar. Peristiwa ini bermula ketika Pengadilan Negeri Situbondo memutuskan hukuman lima tahun penjara bagi Shaleh atas tuduhan penghinaan terhadap Islam dengan mengatakan Allah adalah makhluk biasa (Nurdjana, 2009: 254-260) dan KH. As'ad Syamsul Arifin (1954-1990) meninggal tidak dalam keadaan Muslim. Kurungan lima tahun penjara ini dinilai terlalu ringan oleh massa yang telah menunggu di luar pengadilan tersebut. Kecewa terhadap keputusan ini, massa seketika membakar gedung pengadilan. Tidak hanya itu, mereka juga membakar Gereja Bukit Sion yang diduga sebagai tempat persembunyian Shaleh. Akan tetapi, menurut laporan GP Anshor, kekerasan tersebut lebih kental bernuansa politis ketimbang sekadar persoalan keyakinan Shaleh (GP Anshor; Daulay, 2002: 136-148; Husken, 2003: 103).

Selain bencana sosial tersebut, bencana alam berupa banjir juga menimpa kota ini pada tahun 2002 dan 2008. Di tahun 2002, banjir terjadi dua kali, yakni pada 30 Januari dan 4-5 Februari. Banjir ini tidak saja menjebol DAM Sungai Sampeyan tetapi juga menyebabkan 850 rumah di Situbondo rusak total dan 950 rumah rusak ringan dari 6 desa yang tertimpa banjir (Santoso, 2002). Banjir yang lebih besar terjadi pada tahun 2008 yang menyebabkan belasan korban jiwa. Selain itu, rumah permanen yang rusak berat mencapai 2.012 dan tidak permanen 688 rumah, dan rumah permanen yang mengalami rusak ringan mencapai 5.372 dan 3.489 rumah tidak permanen. Sementara rumah yang hanyut terbawa banjir mencapai 562, dengan rincian: 365 rumah permanen, 197 rumah tidak permanen (Dinas Permukiman dan Kebersihan, 2008). Banjir ini merusak tujuh pesantren, bahkan menenggelamkan Pesantren Darun Najah.

Penyebab terjadinya banjir ini, selain karena curah hujan yang tinggi, juga karena karakteristik DAS Sampeyan, di mana daerah hulu sampai daerah tengah memiliki kelerengan yang terjal sedangkan daerah tengah sampai hilir sangat datar dan luas. Akibatnya, air hujan dari daerah hulu langsung mengalir ke bawah dalam waktu yang singkat. Di samping itu, banjir juga didorong oleh sempitnya saluran drainase di Sungai Sampeyan, khususnya di lokasi banjir (Situbondo) yang disebabkan oleh faktor fisik sungai. Keterbatasan daya tampung saluran di alur Sungai Sampeyan di kota Situbondo bagian barat, dengan lebar ± 50 meter dan kedalaman 8 meter menyebabkan muka air Sungai Sampeyan mencapai

badan jalan pada jembatan. Perusakan hutan di daerah hulu Sungai Sampeyan, Bondowoso, juga berkonstribusi pada terjadinya banjir (BTP DAS Surakarta, 2002). Walaupun wilayah resapan melebihi standar minimal menurut UU No 41/2009, yakni 30 %, tetapi tingginya curah hujan tidak mampu ditampung oleh daerah resapan yang semakin rusak dan berkurang.

Sungai Sampeyan adalah yang terpanjang dan terbesar di Bondowoso-Situbondo. Sungai ini membentang dari Bondowoso sampai Situbondo. Ketika banjir terjadi, rumah-rumah di sekitar DAS Sampeyan selalu terkena dampak banjir, termasuk Pesantren Darun Najah. Sebelum banjir 2008, untuk sampai ke pesantren ini tidaklah sulit, karena melewati jalur Situbondo-Bondowoso dengan menyeberangi sebuah jembatan gantung (100 m x 2 m), dan hanya ditempuh sekitar 15 menit dari kota Situbondo. Namun, pasca peristiwa banjir yang merusak jembatan gantung tersebut, rute menuju ke pesantren yang kini diasuh oleh KH. Ubaidillah Ghazali—selanjutnya disebut KH. Ubaidillah—ini harus melewati jalur alternatif dengan mendaki sejumlah bukit yang sangat asri, melewati jalan Ardirejo ke arah timur. Tidak ada transportasi umum untuk menuju pesantren ini. Jarak lokasi pondok ini dari kota Situbondo (terminal) ± 13 km, sehingga dibutuhkan waktu sekitar 25 menit.

## Darun Najah: Pesantren Salaf Rawan Bencana

Adalah KH. M. Ghazali Amin (1952-2008) yang menjadi perintis awal berdirinya Pesantren Darun Najah di pinggiran Sungai Sampeyan. Berbekal pengalaman belajar di Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo yang diasuh oleh KHR. As'ad Syamsul Arifin, suami Siti Nurhasanah ini membangun pesantren di Sliwung, daerah yang terbelakang, baik secara ekonomi, agama ataupun pendidikan. Mula-mula tidak langsung membangun pesantren, ia menjadi guru ngaji Al-Qur'an yang kemudian seiring dengan bertambahnya santri ia membangun madrasah. Sebagaimana laiknya kiai, sosok KH. Ghazali Amin diyakini oleh santri dan masyarakat sekitarnya memiliki kemampuan lebih. Beragam cerita tentang karamahnya pun menyebar di kalangan santri.

Sebelum wafat karena penyakit paru-paru dan ginjal pada 10 Januari 2007, ia telah membangun Madrasah Diniyah, Ibtidaiyah, Tsnawiyah, Aliyah, di samping asrama santri dan mushalla. Namun, pesantren yang telah dibangunnya tersebut hancur karena diterjang banjir yang terjadi setahun pasca meninggalnya. Di usianya yang masih belia, Ubaidillah (24 tahun) harus memimpin

pesantren ini dan berjuang keras untuk membangun kembali setelah hancur karena banjir. Dukungan warga Sliwung untuk membangun pesantren cukup tinggi dengan mewakafkan sebagian tanahnya untuk dibangun pesantren yang kini menempati luas tanah 3490 m2. Demi menghindar dari bencana serupa, Ubaidillah membangun kembali pesantren ini di tempat yang lebih tinggi dan jauh dari Sungai Sampeyan. Alih-alih keluar dari bencana, pesantren yang baru dibangunnya itu diterjang angin puting beliung hingga merobohkan mushalla putra. Sampai sekarang, pesantren ini sudah menyelesaikan beberapa bangunan seperti MI, mushalla, asrama putra dan putri. Sementara untuk melangsungkan pendidikan MTS dan MA, pesantren ini masih menggunakan bangunan lama yang terselamatkan dari banjir. Pasalnya, selain gedung MTS dan MA tersebut, keseluruhan bangunan pesantren ini hancur dan roboh sehingga tidak dapat digunakan lagi.

Ada dua jenis santri: *mukim* dan *kalong*. Santri mukim adalah santri yang menetap dan belajar di pesantren yang kini jumlahnya sekitar 155 santri, terdiri dari 87 putri dan 68 putra. Santri jenis pertama ini mayoritas dari Bondowoso, Banyuwangi dan Situbondo sendiri. Sementara santri *kalong* adalah santri yang hanya belajar di pesantren tetapi tidak tinggal di asrama pesantren. Umumnya, santri kalong ini adalah warga desa Sliwung sendiri, sehingga jumlahnya cukup banyak. Santri jenis kedua ini hanya mengikuti salah satu kegiatan pesantren seperti madrasah atau pengajian dan tidak menginap di asrama. Karena itulah, tidak semua siswa MI, MTS, MA adalah santri *mukim* pesantren. Dalam kesehariannya, santri menggunakan bahasa Madura karena sebagian besar penduduk Bondowoso, Banyuwangi dan Situbondo beretnis Madura. Begitu juga komunikasi santri dengan ustad dan kiai.

Sebagai pesantren salaf, tidak ada komunikasi antara santri putra dan santri putri, kecuali di tempat belajar atau madrasah. Berkomunikasi antara santri putra dan santri putri di luar kelas termasuk larangan pesantren; bahkan, jika seseorang diketahui sedang berpacaran maka ia akan mendapat sanksi berupa pengusiran dari pesantren. Hubungan santri dengan guru pun, terutama dengan kiai, walaupun berlangsung baik, tidak berlangsung cair sebagaimana di sekolah-sekolah umum. Komunikasi santri dengan kiai berlangsung begitu formal dan instruktif, bukan informal dan dialogis. Santri biasanya berkomunikasi dengan kiai ketika si santri minta izin untuk bepergian, baik pulang kampung ataupun mengikuti acara di luar pesantren.

Walaupun penulis kategorikan sebagai pesantren salaf, Darun Najah me-

miliki pendidikan formal, selain non-formal. Pendidikan formal adalah pendidikan dengan sistem sekolah seperti MI, MTS, MA, yang dilangsungkan pada pagi hari sampai siang. Sebagai pendidikan formal yang terdaftar di Departemen Agama, MI, MTS dan MA menerbitkan ijazah kepada murid-muridnya yang lulus. Karena itulah, pendidikan formal ini tidak saja melampirkan pelajaran-pelajaran Islam, melainkan juga pelajaran umum seperti matematika, fisika, biologi dan lain sebagainya. Sementara pendidikan non-formal adalah pendidikan yang hanya fokus pada penguasaan ilmu keislaman (*dirasah al-islamiyah*) baik yang dilangsungkan melalui madrasah diniyah ataupun pengajian-pengajian kitab kuning yang dilaksanakan pada malam hari. Pesantren ini mewajibkan seluruh santrinya untuk mengikuti madrasah diniyah, dan memberikan pilihan untuk madrasah formal. Ada dua tingkatan madrasah diniyah: *awwaliyah* (kelas 1-4) dan *wustha* (kelas 5-6), di mana jenis mata pelajarannya juga berbeda. Jika diniyah *awwaliyah* adalah pendidikan dasar, maka *wustha* adalah pendidikan lanjut. Untuk menentukan apakah seorang siswa masuk *awwaliyah* ataupun *wustha* tidak didasarkan pada umur, melainkan penguasaan ilmu keislaman, tetapi pada umumnya santri baru masuk kelas diniyah *awwaliyah*. Selain madrasah diniyah, pendidididikan non-formal lainnya adalah pengajian Al-Qur'an dan kitab kuning yang dilaksanakan setelah shalat magrib dan isya'. Pengajian kitab kuning berlangsung dengan model *bandongan,* yakni sebuah metode di mana seorang kiai membacakan dan menjelaskan isi sebuah kitab, yang dikerumuni oleh sejumlah santri, masing-masing memegang kitabnya sendiri, mendengar, menyimak, dan mencatat keterangan kiai (Hamzah, 1989).

Walaupun terdapat pendidikan formal seperti MI, MTS dan MA yang tidak hanya mengkaji ilmu keislaman, penulis tetap mengkategorikan Darun Najah sebagai pesantren salaf. Pasalnya, pesantren ini tetap menempatkan ilmu-ilmu keislaman sebagai hal yang primer, sementara ilmu-ilmu non-keislaman hanya bersifat komplementer. Menurut Dudung Abdurrahman (2004: 138-139), ciri khas salaf terletak pada materi-materi pengajiannya, sedangkan sistem pendidikan modern yang dipakai hanya lebih kepada strategi taktisnya, bukan primer.

Biaya pendidikan di pesantren ini pun tergolong murah. Untuk santri mukim, setiap santri diwajibkan untuk membayar Uang Tahunan Pesantren (UTAP) sebesar Rp. 95.000 atau dapat dibayar setiap bulan sebesar Rp. 8.000. Biaya ini digunakan untuk membayar listrik santri. Untuk kebutuhan dasar sehari-hari, para santri umumnya memasak sendiri. Ini karena selain rendahnya

tingkat ekonomi para santri, juga minimnya warung makan. Karena itu, orang tua santri biasanya mengirim beras, lauk dan sedikit uang jajan. Untuk hal ini, pesantren memberikan keleluasan bagi santri untuk memelihara ayam, burung dan sebagainya.

Model pendidikan seperti ini diadopsi pengasuhnya dari Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo yang diasuh oleh KHR. Fawaid As'ad. Menurut KH. Ubaidillah, KHR. Fawaid As'ad telah mengatakan bahwa Pesantren Darun Najah berada dalam pengawasannya. Walaupun demikian, hal ini bukan berarti bahwa Darun Najah merupakan cabang dari Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo, melainkan secara kultural mengikuti pola Sukorejo. Hal ini, barangkali, disebabkan baik pengasuh pertama ataupun kedua sama-sama alumni Pesantren Salafiyah Syafi'iyah. Apalagi, sejumlah ustad yang mengajar di Pesantren Darun Najah adalah ustad di Pesantren Salafiyah Syafi'iyah.

Sebelum berpindah ke lokasi yang lebih tinggi dan jauh dari Sungai Sampeyan, Darun Najah adalah pesantren yang sangat rentan terhadap banjir. Pada banjir tahun 2002, banjir juga menggenangi pesantren walaupun tidak sampai merusaknya. Bahkan, pada banjir tahun 2008, hampir seluruh bangunan pesantren hanyut dan tidak dapat digunakan lagi. Yang tersisa hanya bangunan Madrasah Aliyah dan Madrasah Tsanawiyah, sedangkan selebihnya hanyut oleh banjir. Sebanyak 10 kelas yang dimiliki MI/MD (Madrasah Ibtidaiyah/ Madrasah Diniyah), 9 kamar asrama putra, 7 kamar asrama putri, mushalla dan rumah pengasuhnya hanyut dibawa banjir. Walaupun tidak menelan korban jiwa dari kalangan pesantren, banjir ini tidak hanya merusak bangunan tetapi juga menghanyutkan sejumlah pakaian, buku dan sarana-sarana lainnya yang dimiliki santri dan kiai.

Proses terjadinya banjir tahun 2008 sangat cepat. Sebelum banjir, pada sore hari pesantren masih melangsungkan rapat yang dipimpin langsung oleh KH. Ubaidillah. Rapat ini sama sekali tidak menyinggung tentang kemungkinan banjir, karena hujan yang turun saat itu tampak tidak akan menyebabkan banjir. Sore menjelang terbenam matahari, hujan deras terjadi, tapi tidak lama kemudian berhenti, lalu hujan lagi dan berhenti lagi, begitu seterusnya. Diinformasikan bahwa saat itu hujan terjadi sepanjang hari terjadi di Bondowoso. Jam telah menunjukkan 20.00 WIB, air sungai Sampeyan mulai meninggi, dan bahkan sudah mulai masuk area pesantren. Karena itu, atas partisipasi masyarakat setempat, santri putri mulai dievakuasi ke tempat yang lebih tinggi. Salah seorang santri menuturkan:

> Hujan mulai dari siang, kadang berhenti dan kemudian hujan lagi. Tidak terbiasa tidur, saya beli jajan di atas (warung yang terletak di sebelah atas). Kang Dus—penjaga jembatan gantung—menginformasikan bahwa air sudah sampai lapangan. Saya kaget, pasalnya banyak santri yang sudah tidur, nyetrika dan sebagainya. Ah....! baju saya buka, saya hanya memakai sarung. Saya langsung menuju ke bawah (ke pesantren), semua santri putri sudah naik ke daratan yang lebih tinggi. Santri putra tidak percaya, disangka akan sama dengan banjir tahun 2002. Saya langsung mengunci lemari baju, terus ke rumah pengasuh, menyelamatkan gelas, piring, beras dan sebagainya. Di saat saya masih di dapur, air masuk sudah sampai di perut (± 1 meter). Semua santri putri menangis, saya masih mencari barang-barang. Masyarakat menyelamatkan bangku-bangku sekolah. Di saat air sudah sampai di dada, bersama santri-santri lainnya, saya menyelamatkan komputer.

Esoknya, 9 Februari, pengasuh menyarankan kepada seluruh santrinya, putra dan terutama putri, untuk pulang ke kampung halamannya dalam rangka mengurangi kecemasan orang tua/wali santri. Yaya yang saat itu pulang kampung ke Bondowoso menceritakan bahwa orang tuanya sudah menangis ketika hujan deras menimpa Bondowoso dan air di DAS Sampeyan sudah mulai meninggi. Namun, tidak semua santri pulang kampung karena tidak ingin meninggalkan pesantren dan pengasuhnya dalam kondisi seperti ini. "Tidak tega saya meninggalkan kiai seperti ini", demikian Wanto menuturkan. Seorang santri, lanjut dia, tidak sepantasnya meninggalkan pesantren di saat lagi roboh seperti ini.

Pasca banjir tersebut, selama satu minggu tidak ada aktivitas dalam pesantren, selain mencari kembali sisa-sisa material bangunan, dan membersihkan bangunan yang tidak terbawa banjir (MA & MTS). Aktivitas pesantren pasca banjir dilangsungkan di tenda dan gedung MA dan MTS sampai akhirnya pesantren ini mampu membangun gedung kembali yang ditempati setelah bulan Ramadhan 2009.

## Ragam Tafsir Pesantren Atas Banjir

Sebagaimana yang telah ditunjukkan oleh Judith Schlehe (2007) dan Hasan Basri (2007), pemaknaan seseorang atau suatu komunitas terhadap bencana tidak bersifat tunggal, baik yang sama-sama mengalami bencana ataupun tidak. Penelitian Homan (2003: 141-153) di Mesir dan Inggris menunjukkan bahwa interpretasi masyarakat yang tertimpa bencana seringkali mengacu kepada

interpretasi keagamaan, walaupun terdapat skala yang berbeda dalam setiap masyarakat. Bernard Adeney-Risakotta (2009: 230) menulis "*religious and theological reflection by people who experience natural disasters is different from those who discuss them as a philosophical problem*". Artinya, di suatu masyarakat tertentu interpretasi keagamaan dapat jauh lebih dominan, sementara di komunitas lainnya dapat berimbang antara agama dan non-agama (baca: sains), atau bahkan tidak melibatkan faktor agama sama sekali.

Keragaman pemaknaan terhadap bencana ini juga dapat dijumpai pada komunitas Pesantren Darun Najah. Penulis membagi interpretasi Darun Najah dalam dua bagian: penyebab dan makna banjir. Terdapat tiga pandangan yang berbeda terkait faktor dominan terjadinya banjir: takdir atau Tuhan, faktor manusia termasuk alam, dan kombinasi antara manusia (alam) dan takdir Tuhan. Ketiga faktor tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan saling berkaitan sehingga tidak ada faktor tunggal.

Beberapa santri berpandangan bahwa terjadinya banjir yang menimpa Darun Najah adalah murni karena kekuasaan Tuhan. Bagi kelompok ini, jika Tuhan tidak mengizinkan terjadinya banjir, walaupun terjadi curah hujan yang sangat tinggi, maka tidak akan banjir. Salah satu argumen analogis yang diungkapkan untuk menguatkan pendapat ini adalah tidak rusaknya Masjid Baiturrahman saat peristiwa tsunami di Aceh, sementara bangunan-bangunan di sekitarnya mengalami kerusakan parah. Mereka pun mengutip beberapa ayat Al-Qur'an seperti Surat al-Ahzab: 17 yang berbunyi "*Katakanlah: "Siapakah yang dapat melindungi kamu dari (takdir) Allah jika Dia menghendaki bencana atasmu atau menghendaki rahmat untuk dirimu*?". Dalam surat al-Furqan: 2 juga disebutkan "*Dia telah menciptakan segala sesuatu dan dia menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya*".

Kendatipun demikian, ini bukan berarti menafikan faktor manusia. Perusakan lingkungan, demikian Kholish, memang menjadi faktor, tetapi faktor utama terjadinya banjir tersebut tetaplah merupakan kekuasaan Allah. Karena itulah, kendati pelestarian lingkungan berlangsung dengan baik, jika Allah menghendaki terjadi banjir maka ia akan datang. Kholish pun menjelaskan dua jenis takdir:—sebagaimana yang disebutkan dalam literatur kitab kuning—*mu'allaq* dan *mubram*. Bahwa takdir *mu'allaq* adalah suatu ketentuan Allah kepada manusia yang memiliki potensi untuk mengalami perubahan, seperti dari baik kepada buruk. Sementara takdir *mubram* adalah kehendak Allah kepada manusia dan alam yang pasti terjadi dan tidak mungkin berubah. Jenis takdir ini

terjadi kepada manusia dan alam, seperti kematian seseorang dan bencana alam. Kholish mengkategorikan banjir Situbondo sebagai takdir *mubram* yang tidak mungkin diubah; begitu juga dengan korban yang meninggal akibat peristiwa tersebut. Walaupun semuanya atas kehendak Tuhan, hal ini juga bukan berarti manusia hanya pasrah dengan berdiam diri tanpa melakukan penyelamatan.

Kelompok kedua berpandangan bahwa faktor dominan terjadinya banjir adalah faktor manusia, termasuk di dalamnya faktor alam. Pengasuh pesantren ini melihat bahwa terjadinya banjir lebih didominasi karena kelalaian manusia. Bentuknya adalah selain terjadinya perusakan hutan di daerah hulu Sungai Sampeyan, kelalaian penjaga bendungan DAS Sampeyan juga menjadi faktor utama. Pengaturan bendungan ini dilakukan dengan sistem buka-tutup, di mana pada saat terjadinya banjir pintu bendungan ditutup dan ketika debit air cukup tinggi pintu bendungan dibuka. Namun, penjaga bendungan telat membuka pintu bendungan sehingga saat dibuka ia menyebabkan banjir yang demikian besar. Karena itulah, jika saja pintu bendungan dibuka lebih dini, maka banjir tidak akan sampai merusak pesantren.

Walaupun demikian, bukan berarti KH. Ubaidillah menolak kekuasaan Allah. Menurutnya, secara hakikat faktor terjadinya banjir tetaplah atas perintah Allah. Namun, sebuah takdir Allah di muka bumi tidak lahir dari ruang hampa, melainkan muncul atas kontribusi manusia. Jika semuanya dikembalikan kepada takdir Allah, maka manusia cenderung lupa untuk melakukan evaluasi dan introspeksi diri. Allah sendiri, demikian dia berargumen, menyatakan bahwa kerusakan di muka bumi ini terjadi karena ulah tangan manusia. Karena itulah, manusialah yang harus bertanggung jawab terhadap kerusakan yang terjadi, berikut akibat darinya seperti bencana alam.

Kelompok ketiga berpendapat bahwa faktor terjadinya banjir karena titik temu antara takdir Allah dan faktor manusia. Kelompok ini tampak menjembatani dua kelompok di atas dengan menempatkan faktor Allah dan manusia secara seimbang. Menurutnya, terjadinya banjir di samping karena faktor manusia seperti deforestasi, perusakan lingkungan, dan kelalaian penjaga bendungan Sampeyan, juga karena sudah menjadi takdir Allah. Kelompok ini berpandangan bahwa perilaku manusia berjalan beriringan dengan takdir Allah. Secara kasat mata, kelalaian dan perusakan alam oleh manusia menjadi faktor terjadinya banjir, tetapi secara hakikat takdir Tuhanlah faktor utama dari peristiwa banjir ini. Dengan kata lain, banjir terjadi karena perilaku manusia yang merusak lingkungan bersamaan dengan takdir Allah.

Menurut kelompok ini, tidak perlu memisahkan manusia dan Allah dalam setiap peristiwa di muka bumi ini. Pasalnya, manusialah yang menempati bumi ini di mana ia dapat melakukan apa pun yang dikehendakinya sehingga rusak atau tidaknya bumi tergantung manusia. Akan tetapi, segala kehendak manusia itu pada dasarnya berasal dari Tuhan, sehingga Tuhan pulalah yang menggerakkan "tangan-tangan" manusia untuk melakukan perusakan terhadap lingkungan. Kelompok ini memberikan argumentasi analogis perihal cerita nabi Ibrahim. Diceritakan bahwa Nabi Ibrahim karena merusak Tuhan (berhala) yang menjadi keyakinan masyarakat Mesir saat itu mendapat hukuman dalam bentuk dibakar, namun Nabi Ibrahim tidak terbakar. Secara logika, orang yang dibakar pasti terbakar, tetapi karena tidak ditakdirkan oleh Allah, Nabi Ibrahim pun selamat. Ini artinya bahwa terbakarnya seseorang itu karena api yang membakar bersamaan dengan takdir Allah. Begitu juga dengan terjadinya banjir yang terjadi karena sudah ditakdirkan oleh Allah bersamaan dengan faktor manusia yang melakukan kerusakan dan kelalaian.

Lalu, bagaimana dengan makna di balik peristiwa banjir? Sebagaimana faktor penyebab terjadinya banjir, komunitas Darun Najah memiliki perbedaan interpretasi terkait makna bencana tersebut. Terdapat tiga makna bencana yang penulis kategorikan dalam dua bagian: 1) *bala'* dan *azab*, dan 2) peringatan. Penulis sengaja menyebut *bala'* dan azab dalam satu kategori yang sama sebab keduanya memiliki makna sama, kecuali terkait dengan sasaran (objek), dan memisahkan tafsir "peringatan" karena makna generalnya. Istilah *bala'* bermakna ujian yang tertuju hanya kepada umat Islam, sementara azab bermakna sanksi kepada non-Muslim (Mandzur, 2000).

Menurut pengasuh pesantren ini, banjir yang terjadi ini merupakan *bala*' dan azab sekaligus. Artinya, jika banjir menimpa masyarakat Muslim yang taat beribadah kepada Allah, maka banjir tersebut merupakan *bala'* dengan tujuan untuk memperkuat keimanannya kepada-Nya. Sebaliknya, jika banjir terjadi pada masyarakat yang tidak percaya kepada dan tidak menjalankan perintah Allah, berarti banjir merupakan *azab* dengan tujuan agar mereka beriman dan melaksanakan seluruh ajaran Allah. Di sini, makna sebuah bencana menjadi sangat subjektif: apakah menjadi *bala'* atau azab ditentukan oleh iman dan tidaknya seseorang. Pendapat ini didasarkan pada Surat Ibrahim ayat 7 yang berbunyi "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih". Karena itulah, bencana tidak dapat digeneralisasi

sebagai *bala'* atau azab tanpa membedakan keimanan seseorang.

Karena itulah, banjir yang menimpa pesantren ini menurutnya merupakan ujian (*bala'*) dari Allah karena pesantren ini memiliki visi untuk menyebarkan syariat Islam dan meningkatkan ketakwaan kepada Allah. Sebagai sebuah ujian, banjir dinilai KH. Ubaidillah memiliki implikasi terhadap kehidupan seseorang setelah melewati peristiwa tersebut. Jika seseorang lulus dari ujian tersebut, tentunya ia akan menjadi lebih baik. Sebaliknya, jika gagal melalui ujian tersebut, maka ia justru bertambah buruk dalam kehidupan sehari-harinya.

Karena itulah, korban yang meninggal karena banjir dalam keadaan beriman kepada Allah dikategorikan sebagai *syahid fi al-akhirah.*[1] Korban bencana ini disebut *syahid fi al-akhirah* karena meninggal disebabkan tenggelam, sebagaimana yang dijelaskan dalam hadist yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa orang yang mati karena tenggelam adalah termasuk salah satu dari bentuk mati syahid.

Sebagian santri berpandangan berbeda perihal *bala'* dan azab ini. Menurutnya, banjir ini selain merupakan azab bagi orang-orang yang tidak beriman, juga bukan hal mustahil menjadi azab kepada mereka yang beriman karena telah membiarkan—tanpa melakukan dakwah—orang-orang tidak beriman kepada Allah tetap dalam kekufurannya. Pasalnya, membiarkan orang lain berada dalam kekufuran, kemunafikan dan kemaksiatan sama dengan menyetujui hal-hal tersebut. Argumennya, demikian Adi menjelaskan, adalah kaidah *al-sukut tadullu 'ala al-na'am* (diam menunjukkan justifikasi).

Makna kedua adalah peringatan. Menurut Udin, peristiwa banjir tidak harus dilihat dari sudut pandang hitam-putih, azab-ujian atau beriman-tidak beriman, melainkan harus dipandang dari perspektif yang lebih luas. Penilaian dari kacamata hitam-putih dinilai kurang manusiawi. Bagaimana tidak, korban

---

1. Ada tiga jenis mati syahid; *syahid fi al-dunya, syahid fi al-akhirah dan syahid fi al-dunya wa al-akhirah. Syahid fi al-dunya* adalah bentuk kematian yang terjadi pada seseorang yang meninggal di medan perang dengan tujuan-tujuan duniawi. Orang mati dalam jenis ini menurut Islam tidak diwajibkan untuk dimandikan dan dishalati. Akan tetapi, tak ada jaminan surga di akhirat kelak, karena disesuaikan dengan amal ibadahnya selama hidup. Sementara, *syahid fi al-akhirah* adalah jenis kematian yang terjadi akibat melahirkan, tenggelam, sakit perut, tertimpa batu dan sejenisnya dan kecelakaan. Jenis kematian ini menurut fikih tetap diwajibkan untuk dimandikan dan dishalati. Walaupun demikian, bagi orang yang meninggal dalam jenis ini dijanjikan pahala, bahkan surga, di akhirat nanti dan ia hidup di sisi Allah dengan mendapat rezeki. Sementara *syahid fi al-dunya wa al-akhirah* adalah prajurit yang meninggal di medan perang dengan tujuan membela agama Allah. Jenis kematian yang terakhir ini disamping jenazahnya tidak diwajibkan untuk dimandikan dan dishalati juga dijanjikan pahala, surga dan tetap hidup di sisi-Nya dengan mendapatkan rezeki (*ahyaun 'inda rabbihim yurzakun*, QS. 3: 169). Lihat, Zainuddin ibn Abdul Aziz al-Malaibari, *Fath al-Muin* (Surabaya: al-Hidayah, Tanpa Tahun), hlm 136.

meninggal akibat banjir yang divonis sebagai azab tentunya akan menjadi beban dan aib bagi keluarga yang masih hidup. Menurutnya, baik terhadap yang beriman ataupun yang tidak, banjir merupakan peringatan dari Allah kepada segenap umat manusia, apakah ia telah melakukan segala perintah-Nya mulai dari *ibadah mahdhah* sampai pada urusan-urusan sosial-kemasyarakatan. Karena itulah banjir dapat menjadi peringatan bagi umat Islam yang hanya beribadah kepada Allah tetapi melupakan membangun hubungan sosial (*hablun min al-nass*) dan hubungan dengan alam (*hablun min al-'alam*) secara baik.

Sementara itu, Asih menjelaskan bahwa banjir ataupun bencana lainnya merupakan peringatan dari Allah, karena Allah telah berhenti mengirim Rasul-Nya ke muka bumi untuk menyampaikan firman-firman-Nya. Di masa nabi, segala penyimpangan dari syariat langsung mendapat teguran dari Allah. Namun, saat ini teguran tersebut dikirim oleh Allah melalui bencana. Ulama sebagai penerus nabi sudah tidak banyak didengarkan manusia, karena itulah bencana merupakan peringatan yang sangat keras di mana setiap orang yang menghadapi bencana tersebut cenderung untuk mengingat Allah. Karena itulah, peringatan Allah melalui bencana ini lebih banyak ditujukan kepada orang-orang yang tidak beriman.

## Akhir Homogenitas *Worldview* Pesantren

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, interpretasi komunitas pesantren tidaklah tunggal. Ini sesuatu yang menarik, karena pesantren umumnya dipandang memiliki *worldview* yang seragam. Santri, karena harus tunduk dan patuh terhadap kiai, tidak diperkenankan untuk memiliki pandangan yang berbeda (Laela, 2007). Tradisi pesantren ini banyak terinspirasi oleh kitab *Ta'lim al-Muta'allim* (Zahro, 2004: 27, Steenbrink, 1994: 23-25) yang ditulis oleh al-Zarnuji. Dalam kitab tersebut dijelaskan, bahkan kepada anak seorang guru, santri harus menghormati sebagaimana kepada gurunya. Santri juga tidak diperbolehkan berjalan di depan guru, atau berbicara di depan guru kecuali mendapatkan izin darinya. Bahkan, santri tidak boleh mengetuk pintu rumah guru, melainkan harus sabar menunggu sampai guru sendiri keluar dari rumahnya.

Hal tersebut tidak terlepas dari pandangan bahwa kiai sebagai sosok yang memiliki *spiritual* dan *political power*, karena dipandang memiliki karamah dan barakah.[2] Karamah di sini dimaknai sebagai sesuatu yang keluar dari kebiasaan

orang awam (*khariqun li al-'adah*). Sementara, barakah dipahami sebagai bergunanya kebaikan dan ilmu pengetahuan yang didapatkan. Santri yang memiliki pengetahuan luas dan cakap dalam membaca kitab kuning jika ilmunya tidak barakah, maka pengetahuannya menjadi tidak berfungsi di tengah masyarakat. Sebaliknya, pengetahuan yang terbatas akan sangat bermanfaat di masyarakat jika ilmu yang didapatkannya barakah.

Namun demikian, di komunitas Darun Najah ini tidak ada homogenitas pandangan. Walaupun di dalamnya terdapat beberapa kesamaan, perbedaan pandangan tidak dapat dihindarkan. Terhadap hal-hal yang general dan universal, kesamaan cara pandang lebih mudah ditemui, tetapi terhadap hal-hal yang spesifik dan partikular, perbedaan seringkali mengemuka. Karena itulah, penulis menyebutnya sebagai akhir dari homogenitas *worldview* pesantren. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor.

*Pertama,* usia. Di usianya yang masih muda, Kiai Ubaidillah belum tampil sebagai sosok yang cukup dominan. Ia tidak ragu untuk bermusyawarah dengan pengurus pesantren yang jauh lebih senior darinya. Pasalnya, ia baru memimpin pesantren ini sejak ditinggal ayahnya pada tahun 2007. Di kalangan masyarakat, pengasuh pesantren ini dipanggil oleh beberapa masyarakat sebagai *lora*, bukan kiai. Sebutan *lora* ini ditujukan kepada putra kiai yang masih muda dan belum menikah, sebagaimana juga sebutan *neng* kepada putri kiai yang belum menikah. Namun, seiring perjalanan waktu dalam memimpin pesantren, panggilan *lora* ini berubah menjadi kiai. Dari sini dapat dimengerti bahwa status *lora* satu level di bawah status kiai. Karena masih berpredikat sebagai *lora*, pengasuh pesantren ini tidak hadir sebagai sosok yang rajin memberikan *ijazah*[3] kepada santri ataupun masyarakat sekitarnya. Ini tentu berbeda dengan kiai-kiai yang lebih lama memimpin pesantren.

*Kedua*, *melek* politik. Pengasuh pesantren ini juga terlibat dalam aktivitas

---

2. Konsep dasar barakah atau baraka menurut Clifford Geertz (1968: 44) adalah berkah yang berkaitan *material prosperity*, *physical well-being, bodily satisfaction, completion, luck, plenitude*, dan *magical power*. Barakah dapat ditranmisi dari pemiliknya kepada yang lain, di mana kiai atau syeikh memilikinya, bahkan setelah meninggal barakah tetap hidup dalam tubuh dan ditransmisikan di sekitar kuburan. Baca, Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), hlm 44-49. Bandingkan dengan Roland Alan Lukens Bull, *A Peaceful Jihad; Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction, Dissertation*. (Arizona State University: 1997), hlm 104-105.

3. Ijazah umumnya diartikan sebagai pemberian suatu bacaan doa tertentu baik berupa hizib, asma, ataupun lainnya. Namun, ijazah di Situbondo juga dapat dipahami sebagai pemberian suatu bacaan tertentu disertai dengan azimat atau barang-barang tertentu

politik sesuai dengan arahan dari Pesantren Salafiyah Syafiiyah Sukorejo Situbondo. Begitu juga dengan santri ataupun masyarakat Situbondo yang secara perlahan mulai *melek* politik. Dalam dunia politik, perbedaan pilihan politik adalah sesuatu yang wajar dan bagian dari demokrasi. Masyarakat pun mulai sadar bahwa pilihan terhadap salah satu partai politik atau calon pimpinan daerah tidak serta merta *sami'na wa atha'na* dengan pilihan kiai. Di Situbondo sendiri, kiai-kiai tidak berada dalam satu pilihan politik yang sama. KHR. Fawaid As'ad, misalnya, memiliki pilihan politik yang berbeda dengan KH. Sufyan, bahkan dengan adiknya sendiri, KHR. Cholil As'ad. Hal ini menyadarkan masyarakat bahwa pilihan politik adalah hak otonom yang tidak mesti sama dengan pilihan politik kiai.

Memperhatikan hal ini, penulis berkeyakinan bahwa keterlibatan kiai-kiai dalam aktivitas politik praktis menyebabkan "ketergantungan" masyarakat kepada kiai semakin berkurang. Santri dan masyarakat pun tidak harus memiliki pilihan politik yang sama dengan kiainya, mengingat persoalan politik adalah dunia sekuler. Dunia politik memiliki logika dan paradigma yang berbeda dengan dunia pesantren yang sangat menekankan hal-hal ukhrawi dan ketokohan seorang kiai yang kharismatik. Karena itulah, dukungan kiai terhadap partai politik ataupun calon pemimpin baik pusat atau daerah tidak mesti berbanding lurus dengan kemenangan partai politik tersebut. Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang dihuni oleh para kiai ternyata tidak memiliki perolehan suara yang mampu melebihi Partai Demokrat, Partai Golkar ataupun Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P) yang mengedepankan kepemimpinan dan sistem modern.

*Ketiga*, peran kiai dalam pendidikan pesantren.[4] Di Situbondo, tidak semua kiai memiliki jadwal mengajar atau menyelenggarakan pengajian kitab kuning. Beberapa kiai hadir sebagai "manajer" pesantren yang tidak mesti terlibat dalam proses belajar mengajar. KHR. Fawaid As'ad, misalnya, tidak memiliki jadwal mengajar di madrasah-madrasah ataupun pengajian kitab kuning di pesantrennya. Yang dilakukan adalah biasanya pengajian umum dengan model ceramah,

4. Pada umumnya kiai dibedakan dengan ulama. Horikoshi (1976) dan Mansurnoor (1990) membedakan kiai dengan ulama dalam konteks peran dan pengaruh di masyarakat. Istilah ulama bersifat general dan merujuk kepada kedalaman pengetahuan Islam sehingga tugasnya adalah mengajarkan ilmu pengetahuan. Pembedaan ini dapat dijumpai di Madura, namun, tidak terjadi di Jombang. Bahkan, sebutan kiai tidak hanya merujuk kepada pemilik pesantren, tetapi juga kepada guru mengaji atau imam mesjid. Lihat, Endang Turmudi, ***Struggling for the Umma, Changing Leadership Roles of kiai in Jombang, East Java*** (Australia: The Australian National University, 2006), chapter 2.

yang umumnya dilakukan untuk merespons suatu isu atau fenomena tertentu. Kurang lebih sama dengan KHR. Fawaid As'ad, pengasuh Darun Najah ini tidak memiliki jadwal mengajar di madrasah, selain menyelenggarakan pengajian Al-Qur'an. Tidak terlibatnya kiai dalam proses belajar mengajar dalam pesantren berkonstribusi terhadap berakhirnya homogenitas *worldview* pesantren.

*Keempat*, para ustad yang diandalkan sebagai "pembantu kiai" dalam mentransmisi pengetahuan juga berasal dari latar belakang dan keilmuan yang berbeda-beda. Beberapa ustad merupakan staf pengajar dan alumni Sukorejo, beberapa lainnya dari alumni Sidogiri, dan yang lainnya adalah Pesantren Darun Najah sendiri. Walaupun sama-sama pondok pesantren yang memiliki ikatan kultural dengan Nahdlatul Ulama, karakteristik masing-masing tidaklah seragam. Pasalnya, setiap pesantren memiliki keunikan masing-masing (Wahid, 1999: 19). Perlu diingat bahwa pesantren adalah subkultur yang unik dan khas yang berbeda satu dengan lainnya, tergantung kepada "selera" pemiliknya, atau rajanya (Effendi, 1985: 50).

## Faktor-Faktor Dalam Interpretasi

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, keragaman cara pandangan komunitas Pesantren Darun Najah terhadap banjir adalah fenomena faktual yang tidak dapat dibantah. Walaupun demikian, tidak dapat dimungkiri adanya kesamaan, terutama dalam menempatkan Tuhan sebagai desainer hakiki atas setiap peristiwa di dunia ini. Di sini, penulis menyebutkan lima faktor yang mempengaruhi interpretasi komunitas Pesantren Darun Najah terhadap banjir, di mana lima faktor ini juga berkonstribusi terhadap pluralitas interpretasi.

*Pertama*, kitab kuning. Kitab kuning (*al-kutub al-qadimah*) merupakan sumber rujukan primer dalam pesantren, selain Al-Qur'an dan Hadist. Bahkan, walaupun kitab kuning pada dasarnya merupakan penjelasan terhadap Al-Qur'an dan Hadist, ia memiliki posisi yang sangat istimewa dan diyakini memiliki kebenaran absolut. Bruinessen (1994) menulis "Korpus dari teks-teks klasik yang diterima oleh tradisi pesantren—setidak-tidaknya secara teoretis-—telah tertutup secara konseptual. Pengetahuan yang dianggap relevan adalah tertubuhkan di dalam sekumpulan teks yang terbatas dan dibatasi."

Perlu diketahui bahwa kitab kuning ditulis dan berbahasa Arab sehingga untuk membaca dan memahami isinya diperlukan penguasaan gramatika arab, di mana tidak semua santri menguasainya. Di samping itu, jenis kitab kuning

juga beragam, sesuai dengan pokok soal pembahasannya, seperti fikih yang membahas aturan dan hukum islam, ushul dan *qawaid fikih* yang mengandung prinsip dan kaidah-kaidah umum dalam melakukan *istinbath al-ahkam, nahwu-sharaf* yang mengulas tata gramatikal bahasa arab, tasawuf yang mengupas dimensi spiritualisme dan mistisisme dalam Islam, dan lain sebagainya. Lebih jauh, walaupun berjenis sama, seperti kitab fikih, perbedaan isi dan pandangan antara satu kitab dengan kitab lain juga tidak dapat dihindari. Dalam fikih dikenal beberapa mazhab seperti Malikiyah, Hanafiyah, Syafi'iyah, Hanbaliyah, yang masing-masing memiliki hukum-hukum yang berbeda.

Walaupun demikian, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, kitab kuning menempati posisi istimewa di pesantren. Karena itulah, pemaknaan terhadap banjir juga dikonstruksi oleh Kitab Kuning. Pemaknaan komunitas pesantren terhadap bencana banjir, baik yang menempatkan penyebab banjir sebagai faktor Tuhan (takdir), manusia dan alam maupun kombinasi antara Tuhan dan manusia, sama-sama tidak melepaskan peristiwa itu dari faktor Tuhan. Dengan kata lain, ketiga interpretasi komunitas pesantren ini memandang bahwa banjir terjadi bukan karena satu faktor saja. Bagi kelompok pertama, faktor yang dominan adalah kekuasaan Tuhan, sementara faktor dominan bagi kelompok kedua adalah manusia, termasuk alam. Karena itulah, yang berbeda dari ketiganya adalah seberapa besar faktor Tuhan sebagai penyebab banjir. Argumen-argumen yang dikemukakan untuk menguatkan pendapatnya tersebut tidak saja bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis secara langsung, melainkan juga dari kitab kuning.

Penggunaan sejumlah istilah bahasa Arab yang bersumber dari kitab kuning dalam menjelaskan suatu hal terasa sangat kental di pesantren ini. Pembagian takdir kepada dua bagian *(mubram* dan *mu'allaq)* telah menunjukkan bahwa hal ini bersumber dalam kitab kuning. Jenis kitab-kitab teologi (tauhid) seperti *Kifayatul 'Awam,* dan *Al-Lu'lu' wa al-Marjan* telah menjelaskan secara detail perihal takdir, karena takdir merupakan salah satu sifat dari Allah, dan *qadha'* dan *qadar* harus diimani oleh setiap umat Islam karena termasuk rukun Iman yang keenam.

Kendati sama-sama bersumber pada kitab kuning, penjelasan kitab kuning terhadap *qadha'* dan *qadar* Allah tidak bersifat tunggal, mengingat pandangan penulis kitab kuning dipengaruhi oleh banyak faktor, termasuk sosial politik dan ideologi. Bahkan, makna *qadha'* sendiri dalam Al-Qur'an juga plural. *Qadha'* dapat bermakna *al-amr* seperti dalam QS. 17:33, *al-hukm* seperti

dalam QS. 33:36, *al-Khalq* seperti dalam QS. 41:12, *al-faragh* seperti dalam QS. 12:41, *iradah* seperti dalam QS. 3:47 (al-Tabari, 1995:57-58, al-Maraghi, 1998:301, al-Shabuni, 1986:248). Pluralitas pemaknaan konsep *qadha'* juga dapat didapatkan dalam kitab-kitab kuning. Persoalan *qadha'* dan *qadar* ini biasanya dijelaskan dalam kitab-kitab aqidah dan tafsir, di mana pandangan masing-masing pengarang kitab tersebut ditentukan oleh pilihan aliran ilmu kalam yang diikutinya, entah Al-Asy'ari, Mu'tazilah, Jabariyah, Qadariyah ataupun lainnya. Begitu juga dengan makna bencana yang dimaknai sebagai *bala'* dan azab serta peringatan. Rujukan-rujukan terhadap hal ini sangat mudah dijumpai di sejumlah kitab kuning.

Dari sinilah dapat dimengerti bahwa perbedaan interpretasi komunitas pesantren lahir karena ketidaktunggalan jenis kitab kuning dan ideologi pengarangnya. Akan tetapi, pesantren yang berkultur NU umumnya didominasi oleh kalangan Syafi'iyah, atau pengikut mazhab Syafi'i, dalam hal fiqih (Zahro, 2004:34, Turmudzi, 2004:41) dan mengikuti pola pikir al-Ghazali dalam bidang tasawuf dan teologi.

*Kedua*, Aswaja-Nahdlatul Ulama. Pesantren-pesantren pada umumnya sangat lekat dengan dua hal sekaligus: Nahdlatul Ulama (NU) dan paham sunni atau *Ahlussunnah Wal-Jama'ah*[5] (selanjutkan disingkat Aswaja). Begitu juga dengan Pesantren Darun Najah. Hubungan NU dengan pesantren bisa dijelaskan secara historis di mana berdirinya NU dibidani oleh kiai-kiai pesantren. NU sendiri telah mendeklarasikan sebagai organisasi yang menganut dan memperjuangkan Aswaja (Turmudi, 2004:40). Aswaja dalam versi NU berarti mengikuti salah satu dari empat mazhab dalam fikih: Hanafi (80-150 H); Maliki (90-179 H), Syafi'i (150-204 H), dan Hambali (164-241 H); dalam bidang tasawuf mengikuti Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H) dan Junaid al-Baghdadi (w. 429 H),[6] serta dalam hal teologi mengikuti Abu Hasan al-Asy'ari (873-935 M) dan Abu Mansur al-Maturidi (w. 944 M).

Dari sini dapat dimengerti bahwa NU sangat inklusif dan akomodatif terh-

---

5. Istilah aswaja dari segi kebahasaan berarti orang-orang yang menjadikan Sunnah Nabi dan Jam'ahnya sebagai referensi keberagamaannya, mengacu kepada "apa yang saya (nabi) dan para sahabatku lakukan (*ma ana 'alaihi wa ashhabi)*". Istilah Aswaja ditemukan pertama kali sebagai suatu bendera mazhab tertentu pada tahun 1205 H ketika Murtadla al-Zabidi (w. 1205 H) dalam kitabnya yang berjudul 'Ittihaf Sadaatul Muttaqin menulis "jika disebutkan Ahlussunnah, maka yang dimaksud adalah penganut Asy'ary dan Maturidi".

6. Posisi Junaid al-Badghdadi yang dikategorikan sunni (Aswaja) menurut peniliaian Moqsith Ghazali sangat lemah. Menurutnya, corak tasawuf Junaidi adalah falsafi. Baca, Abd. Moqsith Ghazali, "Corak Pemikiran Tasawuf al-Junaidi", tesis, IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah, 1999.

adap perbedaan, walaupun tetap tidak dapat dipungkiri mazhab Syafi'i, Ghazali dan al-Asy'ari-lah yang paling dominan ketimbang yang lainnya. Dalam ruang lingkup fikih, masing-masing mazhab tersebut memiliki aturan hukum yang berbeda-beda. Mazhab Hanafi dikenal dengan penggunaan akal dalam porsi yang lebih besar dibanding mazhab lainnya. Sementara mazhab Malikiyah lebih dikenal dengan penggunaan hadis yang cukup besar dalam merumuskan sebuah hukum Islam, di samping juga praktik penduduk masyarakat Madinah.

Begitu juga dalam lingkup teologi (ilmu kalam): al-Asy'ari dan al-Maturidi yang memiliki pandangan yang berbeda-beda, walaupun terdapat kesamaan. Keduanya sama-sama menentang Mu'tazilah yang menempatkan otoritas akal di atas teks Al-Qur'an. Al-Asy'ari, yang semula pengikut Mu'tazilah, memberikan perlawanan dan bantahan yang sangat keras. Karena itulah, al-Asy'ari yang memberikan porsi yang proporsional kepada akal dan teks Al-Qur'an, disebut sebagai penghubung aliran tekstualis dan rasionalis. Namun dalam perkembangannya, aliran Asy'ariyah memberikan porsi yang lebih besar kepada akal pikiran ketimbang teks Al-Qur'an dengan mengatakan "Akal menjadi dasar *naqal* (*nash*)" (Hanafi, 1974: 60-61).

Penting juga dicatat bahwa Aswaja menjadi salah satu mata pelajaran di pesantren ini. Sebagai mata pelajaran, Aswaja membicarakan sejarah dan pemikiran aliran-aliran dalam ilmu kalam seperti Mu'tazilah, Jabariyah, Qadariyah dan sebagainya. Salah satu pokok perdebatan di antara para teolog tersebut adalah soal *qadha'* dan qadar Allah. Aliran Jabariyah memandang bahwa segala sikap, tindakan, pikiran manusia sepenuhnya dikendalikan oleh Allah, sehingga apakah seseorang itu menjadi baik, buruk, kafir, iman sebenarnya merupakan kehendak-Nya. Sementara aliran Mu'tazilah memisahkan sikap dan tindakan manusia: dalam beberapa hal merupakan kehendak Allah, dan dalam hal lain manusia memiliki kebebasan untuk bertindak, yakni menciptakan (*khalq*) sebuah perbuatan. Seperti Mu'tazilah, Asyariyah juga membagi kepada dua hal: perbuatan yang lahir dengan sendirinya (karena Tuhan) dan perbuatan yang timbul karena kehendak manusia. Walaupun manusia memiliki kekuasaan untuk bertindak, tetapi dalam pandangan Asy'ariyah, manusia hanyalah alat yang dipergunakan kekuasaan Tuhan untuk mewujudkan perbuatan yang dikehendaki manusia. Di sini, Asy'ariyah lebih dekat dengan Jabariyah. Sementara itu, aliran Maturidiyah memandang bahwa semua perbuatan manusia, baik diam, gerak, ta'at dan maksiat, sebenarnya mereka sendiri yang mengerjakannya tetapi di-

jadikan Tuhan atau diatur oleh Allah. (Hanafi, 1974: 154-161).

Perbedaan-perbedaan di kalangan ulama, mulai dari fiqih, tasawuf sampai terutama teologi/ilmu kalam telah mengarahkan komunitas pesantren untuk tidak menyikapi suatu hal secara tunggal. Pendapat yang mengatakan bahwa faktor dominan terjadinya banjir adalah takdir Tuhan jelas cenderung mengarah kepada aliran Jabariyah (fatalisme); sebaliknya, yang mengatakan manusia sebagai faktor dominan mencerminkan aliran Qadariyah. Sementara itu, santri dan ustad yang mengkombinasikan secara sejajar antara faktor takdir (*qadha'* dan qadar) Allah dan faktor manusia sebagai penyebab terjadinya banjir, dapat dimasukkan dalam kategori Asy'ariyah dan Maturidiyah sekaligus. Disebut As'ariyah karena sebagian santri memandang bahwa faktor manusia berupa kelalaian penjaga DAS Sampeyan dan penggundulan hutan adalah perilaku manusia yang secara hakikat diyakini sebagian santri tersebut bentuk kekuasaan Allah. Singkatnya, manusia hanyalah alat, dan hakikatnya adalah Tuhan. Disebut sebagai Maturidiyah, karena segala bentuk perusakan terhadap hutan di Bondowoso dan kelalaian penjagas DAS Sampeyan merupakan perilaku manusia, yang kemudian diyakini sebagai perilaku Tuhan.

*Ketiga*, perbedaan status dalam pesantren. Kiai beserta keluarganya tidak saja dianggap memiliki *political power* dan *spiritual leadership* tetapi juga sebagai pemilik pesantren. Sementara ustad hanyalah pembantu kiai dalam hal mengajarkan santri yang berposisi sebagai objek. Perbedaan status antar elemen-elemen pesantren tersebut mempengaruhi interpretasinya terhadap sesuatu, termasuk banjir. Sebagai pemilik, kiai memiliki tanggung jawab bukan hanya mentransmisi pengetahuan agama Islam, tetapi juga mengembangkan pesantren dari aspek infrastruktur dan suprastrukturnya. Karena itulah, ketika terjadi kerusakan fisik di pesantren kiai-lah yang paling bertanggung jawab untuk memperbaikinya. Begitu juga ketika banjir menghanyutkan sebagian besar bangunan pesantren. Mengikuti logika ini, jika mengandaikan banjir sebagai takdir Tuhan semata-mata tanpa ada keterlibatan manusia, maka pesantren seakan tidak membutuhkan bantuan material dari berbagai pihak, dan pihak-pihak yang mestinya bertanggung jawab akan lepas tangan.

Ustad yang *notabene* sebagai pihak pengajar merasa turut bertanggung jawab akan keberlangsungan pesantren ini dalam mengajarkan pengetahuannya kepada santri. Sebagai bagian integral dari pesantren yang terlibat dalam waktu lama, rasa memiliki dan loyalitas para ustad terhadap pesantren lahir seiring adanya amanah dari pengasuh/kiai untuk membantu pesantren. Di lain

pihak, para santri yang umumnya *nyantri* dalam waktu pendek tidak merasa begitu terbebani dengan pembangunan pesantren. Di samping pada umumnya berasal dari keluarga yang berada di bawah garis kemiskinan, para santri berposisi sebagai objek dalam pesantren di mana ia terkadang merasa kurang bebas karena aturan-aturan pesantren.

*Keempat*, modernisasi institusi pendidikan pesantren. Sebagaimana yang telah disebutkan, walaupun Darun Najah ini dikategorikan sebagai pesantren salaf, ia mengadopsi sistem pendidikan modern dengan mendirikan madrasah-madrasah yang sederajat dengan sekolah-sekolah umum. Dengan adanya madrasah yang sederajat dengan sekolah, maka dalam kurikulumnya terdapat pelajaran-pelajaran umum seperti kimia, biologi, fisika, matematika dan lain sebagainya. Pelajaran-pelajaran sains ini memberikan wawasan baru bagi komunitas pesantren. Penjelasan-penjelasan saintifik tentang banjir, misalnya, dapat dijumpai dalam pelajaran-pelajaran tersebut. Untuk itulah, banjir diyakini terjadi bukan semata-mata faktor Tuhan tetapi juga melibatkan faktor manusia di mana ia—menurutnya—melakukan penebangan pohon dan membuang sampah tidak pada tempatnya. Walaupun demikian, sebagai institusi yang *concern* pada *tafaqquh fiy al-din* pesantren ini lebih mengedepankan ilmu-ilmu keislaman ketimbang yang lain.

*Kelima*, posisi pesantren. Letak pesantren Darun Najah yang tepat di tepi Sungai Sampeyan di satu sisi menguntungkan para santri, karena mereka dapat menggunakan air sungai untuk memenuhi kebutuhan air sehari-hari. Akan tetapi, posisi itu juga menjadikan pondok tersebut rentan terhadap bencana banjir. Ketika terjadi Banjir pada tahun 2008, yang merusakkan bangunan dan menghanyutkan pakaian dan kitab para santri, muncul kesadaran baru tentang peran manusia sebagai penyebab banjir. Banjir memang dapat dimaklumi sebagai takdir, akan tetapi faktor kelalaian dan dampak perusakan lingkungan terasa lebih kuat.

## Tafsir Pesantren: Kritis-Evaluatif dan *Hope-Motivation*

Sebagaimana diketahui, yang menjadi jantung pengetahuan pesantren adalah Kitab Kuning, karya-karya para ulama terdahulu yang umumnya berasal dari Timur Tengah. Ketika menghadapi segala fenomena atau peristiwa, komunitas pesantren selalu mencari rujukannya pada kitab kuning. Jika fenomena itu baru terjadi dan tidak disinggung secara eksplisit dalam kitab kuning, maka mereka

menggunakan analogi/*qiyas* dengan hal-hal yang ada dalam kitab kuning, atau bertanya kepada kiai/ustad. Karena itulah, keterbatasan-keterbasan kitab kuning dalam menjawab fenomena aktual dicoba diatasi dengan cara tersebut. Sebagaimana umumnya pesantren yang berkultur NU, kitab kuning yang paling besar porsinya untuk diajarkan adalah fiqih, terutama aliran Syafi'iyah, di samping juga Al-Qur'an, hadist, akidah, tasawuf, dan gramatika Arab (*nahwu-sharaf*).

Dalam memaknai dan merespons setiap persoalan, termasuk banjir, komunitas pesantren Darun Najah merujuk kepada sumber-sumber primer dalam pesantren, yaitu kitab kuning. Jika itu berupa persoalan hukum, ia merujuk kepada fiqih, dan jika persoalan ketuhanan maka merujuk kepada akidah. Fenomena alam seperti banjir dalam kitab kuning—sekurang-kurangnya yang digunakan di pesantren ini—tidak menjadi pembahasan tersendiri, baik dalam bab khusus maupun dalam satu karya utuh. Penjelasan-penjelasan ilmiah tentang fenomena alam dapat ditemui dalam pelajaran-pelajaran di madrasah seperti kimia, fisika, biologi dan lain sebagainya yang ditempatkan secara sekunder di bawah kitab kuning. Karena itulah, dapat dimengerti bahwa faktor Tuhan menjadi demikian dominan sebagai penyebab banjir. Kerusakan alam, derasnya hujan, karakteristik DAS, dan tata ruang, bagi kalangan pesantren bukanlah penyebab substantif dari banjir. Semuanya itu hanyalah faktor sekunder dari terjadinya banjir. Dengan kata lain, banjir lebih banyak dimaknai secara teologis, bukan fenomena alam sebagaimana dalam penjelasan-penjelasan sains.

Implikasi dari penyandaran segala sesuatu kepada Tuhan, menurut Furedi (2006), menyebabkan komunitas ini rentan karena tidak akan melakukan apa pun terhadap peristiwa. Namun pada sisi lain, menurut Fuad Faizi (2009: 34), menimbulkan suatu harapan dan motivasi dalam situasi keterpurukan, penderitaan dan ketidakberdayaan. Karena itulah, dengan cepat ia dapat bangkit kembali dari keterpurukan ini. Akan tetapi, penyandaran kepada Tuhan ini di komunitas pesantren tidak berarti pasif seperti yang diduga Furedi, melainkan aktif dengan melakukan sejumlah langkah misalnya penyelamatan diri dan barang-barang sehingga tidak ada korban, kepindahan ke tempat yang lebih tinggi yang diyakini aman dari banjir, dan akan dijadikannya tanah pesantren yang kini tidak di tempati itu sebagai lahan penghijauan.

Sementara itu, kelompok yang mengatakan banjir terjadi karena kelalaian manusia, baik penjaga DAS Sampeyan ataupun pihak-pihak yang melakukan *illegal logging*, lebih menekankan aspek evaluatif daripada sekadar kepasrahan. Begitu juga dengan kelompok yang menyebut peristiwa banjir sebagai

peringatan Tuhan kepada manusia. Melalui ini, kelompok tersebut hendak menyerukan untuk meninggalkan tindakan-tindakan tidak ramah terhadap lingkungan. Juga, perlunya keluar dari tindakan-tindakan asusila yang bertentangan dengan norma masyarakat Situbondo, seperti kegiatan prostitusi. Karena itulah, pada satu sisi, manusia diharapkan dapat memperbaiki hubungannya dengan alam, dan juga membangun hubungan baik dengan Tuhan melalui melaksanakan segala perintah-Nya dan meninggalkan larangan-Nya. Begitu juga kelompok yang memaknai banjir sebagai hukuman dan ujian. Orang-orang yang mendapat hukuman dalam bentuk banjir ini adalah orang yang meninggalkan perintah Allah, dan karenanya diharapkan dapat kembali ke jalan-Nya. Sementara, orang-orang baik yang diuji melalui bencana ini semata-mata untuk memberikannya derajat yang lebih tinggi di hadapan Allah.

Dengan mengemukakan interpretasi ini, kelompok-kelompok ini mengajak orang untuk memasuki sebuah dunia angan-angan, dunia simbolik, di mana manusia berada dalam posisi lebih rendah dalam hubungan mereka dengan Tuhan. Sebab, Tuhan menuntut manusia pada satu sisi untuk menjaga alam lingkungannya karena telah diberi mandat sebagai *khalifah*, dan pada sisi lain harus taat menyembah kepada-Nya dengan cara meninggalkan seluruh larangan-larangan-Nya. Jika tidak menghiraukan tugas dan kewajiban manusia ini, tafsir peringatan ini muncul dalam rangka mengingatkan manusia terhadap perilakunya terhadap alam dan Tuhan. Dengan cara-cara evaluatif dan kritis inilah diharapkan banjir tidak terjadi lagi.

Sementara itu, kelompok yang berpendirian bahwa banjir terjadi karena takdir Tuhan dan sekaligus faktor kelalaian manusia mencerminkan pada satu sisi bersifat evaluatif tetapi pada sisi lain mengharapkan adanya kepasrahan kepada Tuhan. Corak interpretasi ini seperti pisau bermata dua: ia sekaligus bersifat kritis dan evaluatif terhadap perilaku manusia terhadap alam dan Tuhan, tetapi ia juga mengharapkan kepasrahan kepada Tuhan. Dengan cara ini, sikap kritis dan evaluatif ditujukan kepada pihak-pihak yang dianggap berkonstribusi terhadap terjadinya banjir, baik orang-orang yang melakukan perusakan lingkungan ataupun tindakan amoral. Sementara, terhadap korban banjir yang telah kehilangan keluarga dan harta benda diharapkan bersikap pasrah sehingga tidak senantiasa menyesali harta benda yang hilang karena banjir, melainkan dapat bangkit secara cepat. []

# DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Sirajuddin. 1981-1982. *I'tiqad Ahlussunnah wal Jama'ah*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah

Abdullah, Irwan. 2008. *Konstruksi dan Reproduksi Sosial atas Bencana Alam*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM

Abdurrahman, Dudung. 2004. *Laporan Penelitian Kompetitif PTAI Tahun Anggaran 2003. Model Pengembangan Ma'had Aly: Studi Kasus Beberapa Pesantren di Jawa*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2000. "Peringatan, Cobaan, dan Takdir: Politik Tafsir Bencana Merapi", *Masyarakat Indonesia* Jilid XXVI No.1. Jakarta: LIPI

Al-Malaibari, Zainuddin ibn Abdul Aziz. Tanpa Tahun. *Fath al-Muin*. Surabaya: al-Hidayah.

Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. 1998. *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Iilmiyah

Al-Shabuni, Muhammad Ali. 1986. *Safwah al-Tafasir*. Beirut: 'Alam al-Kutub

Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. 1995.*Jami' al-Bayan an Ta'wil Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Zarnuji. Tth. *Ta'lim al-Muta'allim*. Surabaya: al-Hidayah.

Barkun, Michael. 1974. *Disaster and the Millennium*. Yale University Press.

Basri, Mohammad Hasan. 2007. "Contesting the Meaning of Disaster: a Study on Wonokromo People's Responses to the 27th May 2006 Earthquake" *Thesis*. Yogyakarta: CRCS-UGM.

Beady, Charles H & Robert C. Bolin. 1986. "The Role of the Black Media in Disaster Reporting to the Black Community," *Working Paper #56* October, Natural Hazard Research

Blaikie, Piers, T. Cannon, I. Davis and B. Wisner. 1994. *At Risk: Natural Hazards, People´s Vulnerability, and Disaster.* London. Routledge.

BPS Situbondo. 2009. *Situbondo Dalam Angka 2008*. Situbondo: BPS Situbondo

Bruinessen, Martin van. 1994. "Pesantren and Kitab Kuning: maintenance and continuation of a tradition of religious learning", in: Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands. Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World* [*Ethnologica Bernica*, 4]. Berne: University of Berne,

BTP DAS Surakarta, Tim Peneliti. 2002. "Banjir, Penyebab dan Solusinya", *Makalah*, dipresentasikan dalam rangka Hari Bakti Departemen Kehutanan ke-19 di BTP DAS Surakarta, 20 Maret.

Bull, Roland Alan Lukens. 1997. "A Peaceful Jihad; Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction. *Dissertation*. Arizona State University.

Campbell-Nelson, John. 2008. "Religion and Disaster: A Critical Reflection From Alor Earthquake 2004", *Working Paper #8*, Institute of Indonesia Tenggara Timur Studies, Februari

Crow, G. dan Allan, G. 1994. *Community Life. An introduction to Local Social Relations*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf

Daulay, M. Zainuddin. 2002. "Konflik Kekerasan di Situbondo-Jawa Timur" dalam Imam Tholkhah, dkk (ed), *Konflik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia* (Jakarta: Departemen Agama RI)

Dhofier, Zamakhsary. 1994. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup kiai*. Jakarta: LP3ES.

Dinas Permukiman dan Kebersihan. 2008. *Daftar Kerusakan dan Kerugian Akibat Bencana Alama Banjir tahun 2008 Bidang Permukiman.* Situbondo

Dore, Mohammaed H.I dan David Etkin. 2003. "Natural Disaster: Adaptive Capacity and Development in Twenty-First Century", dalam Mark Pelling (ed), *Natural Disaster and Development in a Globalizing World*. New York: Routledge.

Effendi, Bachtiar. 1985. "Nilai Kaum Santri" dalam M. Dawan Raharjo (ed), *Pergulatan dunia Pesantren.* Jakarta: P3M.

Faizi, Fuad. 2007. "The Flood and Environmental Consciousness of Post-Disaster Community: A Sustanaible Development Approach (A Case Study of Muslim Society in Jember, East Java, Indonesia)," *Thesis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Faizi, Fuad. 2009. "The Dynamic of Fatalism in the "LUSI" Disaster: Vulnerability, Resilience and Sustainability" *Laporan Penelitian Hibah CRCS.* Tidak dipublikasikan. Yogyakarta: CRCS

Fatimatuzzahro. 2008. "Interpretasi dan Tindakan Organisasi Ke-Islam-an sebagai Tanggapan terhadap Gempa Yogyakarta 27 Mei 2006 (Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah dan Majelis Mujahidin Indonesia". *Thesis*. Yogyakarta: CRCS-UGM.

Flint, Courtney G. & A.E. Luloff. 2005. "Natural Resource-Based Communities, Risk, and Disaster: An Intersection of Theories" *Society and Natural Resources 18*

Furedi, F. 2006. "The Social Construction of the State of Vulnerability". *Paper* di presentasikan di the annual meeting of the American Sociological Association, Montreal Convention Center, Montreal, Quebec, Canada Online dalam *http://www.allacademic.com/meta/p95837_index.html*.

Geertz, Clifford. 1960. "The Javanese Kijaji: The Changing Roles of a Cultural Broker" *Comparative Studies in Society and History,* Vol. II No. 2.

___________. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia.* Chicago: The University of Chicago Press

___________. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Hutchinson & CO Publisher LTD.

___________. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Antropology*. London: Fontana Pres

Ghazali, Abd. Moqsith. 1999. "Corak Pemikiran Tasawuf al-Junaidi", *tesis*, IAIN Syarif Hidayatullah,.

GP Ansor Jatim, Tim Pencari Fakta. Tanpa Tahun. "Fakta dan Kesaksian Tragedi Situbondo" dalam *http://www.fica.org/persecution/bp/*. Akses pada 15 Maret 2010

Hanafi, Ahmad. 1974. *Theology Islam*. Jakarta: Bulan Bintang

Hewit, Kenneth. 1983. *Interpretation of Calamity: from the Viewpoint of Human Ecology*. New York: Allen and Unwin

Hilhorst, Dorothea. 2003. "Theorizing vulnerability in a Globalizing World: A Political Ecological Perspective" dalam Greg Bankoff (ed). *Mapping Vulnerability: Disaster, Development and People*. USA: Earthscan

Homan, Jacqueline. 2003. "The social Construction of Natural Disaster; Egypt and the UK" dalam Mark Pelling (ed), *Natural Disaster and Development in a Globalizing World.* London: Routledge

Horikoshi, Hiroko. 1987. *kiai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim & Andi Muarly Sunrawa. P3M, Jakarta.

Husken, Frans & Huub de Jonge (eds). 2003. *Orde Zonder Order: Kekerasan dan Dendam di Indonesia 1965-1998,* terj. Imam Aziz. Yogyakarta: LKiS.

Laela, Faizah Noer. 2007. "Pengaruh kiai Terhadap Opini Santri Dalam Komunikasi Interpersonal; Sebuah Kajian Teoritik" *Jurnal Ilmu Dakwah* Vol 14 No.1 April

Lee, D. dan Newby H. 1983.*The Problem of Sociology: an Introduction to the Discipline*. London: Unwin Hyman

Malik, Imam. 2005. "Fiqih dan Dialog Antar Agama, Studi Kasus Pengembangan Fiqih Dialogis di Ma'had Aly Salafiyah Syafiiyah Sukorejo Situbondo", *tesis*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Mandzur, Ibn. 2000. *Lisan al-Arab.* Beirut: Dar ash-Shadir

Mitchel, J.T. 2000. "The Hazard of One's Faith: Hazard Perceptions of South Carolina Christian Clergy". *Environmental Hazards, 2*

Neumayer, Eric & Thomas Plumper. 2007. "The Gendered Nature of Natural Disaster: The Impact of Catastrophic Event on the Gender Gap in Life Expectancy, 1981-2002", dalam *http://ssrn.com/abstract=874965*

Ngelow, Zakaria J. (dkk). 2006. *Teologi Bencana: Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial.* Makassar: Yayasan OASE-INTIM.

Nurdjana, IGM. 2009. *Hukum dan Aliran Kepercayaan Menyimpang di Indonesia; Peran Polisi, Bakorpakem dan Pola Penanggulangan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Raharjo, Albertus Kritistiadji. 2007. "Theology of Solidarity in Times of Disaster and Suffering: Theological Reflection Based on the Experiences Of a Post-disaster Christian Community in Kintelan Bantul Yogyakarta" *thesis.* Yogyakarta: CRCS-UGM.

Risakotta, Bernard Adeney. 2009. "Is There a Meaning in Natural Disaster? Constructions of Culture, Religion and Science" *Exchange, Journal of Missiological and Ecumenical Research,* Vol. 38. No. 3. Leiden

Ronan, Kevin R. & David M Johnston. 2005. *Promoting Community Resilience in Disaster; the Role for Schools, Youth, and Families*. USA: Springer

Santoso, Happy. 2002. "Environmental Hazard Management in Informal Settlements to Achieve Sustainable Livelihoods of the Poor; The Case of East Java-Indonesia", The Department of Architecture ITS and International Council for Research and Innvation in Building and Construction, dalam *www.buildnet.co.za/akani/2003/mar/environ-hazard. pdf.*

Schlehe, Judith. 2007. “Cultural Politics of Natural Disaster: Discourses on Volcanic Eruptions in Indonesia” dalam Michael J. Casimir dan Ute Stahl (eds.) *Culture and the Changing Environment: Uncertainty, Cognition, and Risk Management in Cross-Cultural Perpsective*. New York: Berghahn.

Shook, Garry. 1997. “An Assessment of Disaster Risk and its Management in Thailand”, dalam *Disaster* 21/1. Maret.

Smith, Anthony Oliver. 2002. “Theorizing Disaster: Nature, Power and Culture” dalam S.M. Hoffman dan A. Oliver Smith (ed), *Catastrophe and Culture: The Antropology of Disaster*. Santa Fe. School of American Research Press

Smith, Anthony Oliver. 1996. “Anthropological Research on Hazard and Disaster”, *Annual Review of Anthropology*, Vol 25. p.303-328

Steinberg, Ted. 2000. *Acts of God*: *The Unnatural History of Natural Disaster in America*. New York: Oxford University Press.

Stern, Gary, 2007. *Can God Intervene? How Religion Explains Natural Disaster.* London: Westport, Connecticut

Syadzili, A. Fawaid (dkk). 2007. *Penanggulangan Bencana Berbasis Masyarakat dalam Perspektif Islam*. Jakarta: CBDRM NU.

Turmudi, Endang. 2004. *Perselingkuhan kiai dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS

Wahid, Abdurrahman. 1984/1985. *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid.*Tanpa tempat: CV. Dharma Bhakti.

Wahid, Marzuki. 1999. “Pondok Pesantren dan Penguatan Civil Society” dalam *Media Sunda Kelapa*, Vol. 1 No. 2 Agustus

Zahro, Ahmad. 2004. *Tradisi Intelektual NU, Lajnah Bahtsul Masa’il 1926-1999*. Yogyakarta: LKiS.

# 5 BUDDHISME THERAVADA DAN GEMPA BUMI

## Respons Umat Buddha di Gatak, Kotesan, Klaten terhadap Gempa Bumi 27 Mei 2006

Suranto

## Pendahuluan

Gempa bumi yang terjadi di Yogyakarta dan sekitarnya pada 27 Mei 2006 memperlihatkan adanya respons-respons menarik dalam memahami gempa bumi tersebut. Secara teoretis, 'cara' orang merespons atau memaknai hal tersebut tidak terlepas dari 'acuan' yang digunakan seseorang dalam merespons gempa. Sebagai contoh, berdasarkan penelitiannya, Hasan Basri (2007: vii) menjelaskan bahwa:

> "Proses kontestasi pemaknaan masyarakat dalam merespons bencana gempa dipengaruhi oleh tiga aspek, yaitu agama (*religious meaning*), Budaya Jawa (*Javanese meaning*), dan penjelasan sains (*scientific meaning*). Walaupun ketiga aspek tersebut saling mempengaruhi satu sama lain, berdasarkan respons masyarakat Wonokromo, aspek agama sangat mendominasi pikiran mereka. Ada empat variasi pemaknaan yang didasarkan pada aspek agama, yakni bencana sebagai hukuman, cobaan, tes, dan surat cinta dari Tuhan. Respons ini secara implisit masih problematis terutama jika dikaitkan dengan masalah *theodicy* (*problem of evil*) di dalam teologi dan proses pemulihan bencana karena pandangan seperti ini cenderung memojokkan korban (*blaming the victims*)".

Berdasarkan penjelasan di atas, agama merupakan salah satu aspek yang penting dalam menjelaskan gempa bumi. Dari penelitian tersebut, Hasan Basri menjelaskan bahwa gempa bumi merupakan intervensi Tuhan. Secara umum,

penjelasan mengenai gempa merupakan salah satu intervensi dari Tuhan, dijelaskan dalam *theistic religions.* Tentu hal ini telah mendorong peneliti untuk mengetahui bagaimana penjelasan dari pandangan Buddhisme yang merupakan *non-theistic religion* dalam merespons gempa bumi. Berdasarkan persoalan ini, umat Buddha tentunya memiliki cara dan tantangan tersendiri dalam merespons gempa bumi, khususnya jika dilihat konteks umat Buddha di Dusun Gatak, Kotesan, Klaten. Hal ini penting karena penelitian tentang gempa bumi dalam perspektif agama Buddha belum banyak digali dan sangat terbatas.

Penelitian ini dilakukan di Dusun Gatak, Kotesan, Prambanan, Klaten. Dusun Gatak merupakan salah satu dusun di Desa Kotesan, Prambanan, Klaten, yang memiliki umat Buddha cukup banyak. Di dusun ini terdapat 20 keluarga umat Buddha yang terkena dampak gempa bumi pada 27 Mei 2006. Dusun yang termasuk wilayah Jawa Tengah ini tidak jauh dari pusat gempa yang ada di Yogyakarta, sehingga mengakibatkan rumah dan bangunan di Dusun Gatak rusak parah. Bencana ini telah menyebabkan dua orang meninggal dunia dan beberapa orang mengalami luka-luka, serta banyak rumah dan bangunan yang hancur berantakan. Vihara yang menjadi pusat kegiatan umat Buddha di Kotesan pun turut hancur.

Peneliti memilih Dusun Gatak sebagai lokasi penelitian karena daerah tersebut yang terdapat banyak umat Buddha yang tertimpa gempa. Semua umat Buddha di Gatak ini berafiliasi pada Theravada. Oleh karena itu, fokus penelitian pada komunitas Buddhis Theravada di Gatak ini akan memberikan gambaran yang lebih jelas tentang Buddhis Theravada dan gempa bumi.

Buddhisme Theravada beranggapan bahwa gempa bukan suatu bencana karena melalui konsep ketidakkekalan *(anicca),* alam akan selalu mengalami perubahan. Ketika terjadi ketidakseimbangan dalam situasi maupun kondisi tertentu, alam akan mengalami gerakan yang salah satunya menimbulkan gempa. Jadi, pada dasarnya gempa adalah dampak dari perilaku alam tersebut dalam mencari keseimbangan: karena tidak seimbang, maka alam akan mengalami perubahan. Buddha juga telah menjelaskan faktor yang menimbulkan gempa bumi. Buddha dalam *Mahaparinibbana sutta, Digha Nikaya* (Davids, 2002) mengatakan bahwa “bahwa bumi itu mengapung di atas air dan air ada di atas angin, sedangkan angin terletak di angkasa. Jika pada suatu ketika angin kuat berhembus maka air pun akan bergolak dan bumi pun akan berguncang” *(D.ii.107).* Dari penjelasan ini, gempa bumi merupakan hal yang wajar karena bumi ini terdiri dari zat cair, udara, dan panas yang pada suatu saat akan menga-

lami perubahan. Namun, pemahaman seperti itu belum tentu tertanam dalam masyarakat Buddhis.

Fakta yang ada di dalam masyarakat Buddhis di Gatak menunjukkan hal yang unik karena pemahaman mengenai gempa tidak terlepas dari budaya yang ada dalam masyarakat. Keunikan imi tersebut tampak dalam respons-respons yang ditampilkan. Agama Buddha pada dasarnya tidak memiliki konsep *"personal God"* (Buddhaghosa, 1991: 623), tetapi masyarakat khususnya umat Buddhis di Gatak menyebutkan bahwa gempa terkait akan adanya "Tuhan". Tuhan yang dimaksudkan adalah mengacu pada Buddha Gautama sebagai entitas "Tuhan".

Oleh karena itu, perlu diketahui lebih jauh apakah pemahaman tentang konsep ketidakkekalan *(anicca)* dalam Buddhisme sangat mempengaruhi pemikiran masyarakat Buddhis di Kotesan dalam merespons gempa bumi 27 Mei 2006. Harapannya, pemahaman ketidakkekalan tersebut akan membantu masyarakat Buddhis di Gatak untuk memahami perubahan yang terjadi di alam, sehingga dapat mengurangi penderitaan akibat gempa tersebut. Dengan berdasarkan latar belakang di atas, peneliti memutuskan untuk mengambil isu tersebut sebagai objek penelitian. Penelitian ini akan mengarah pada bagaimana penjelasan teks Buddhisme Theravada dan respons masyarakat Buddhis khususnya di Gatak terhadap gempa bumi 27 Mei 2006.

Untuk melihat bagaimana relasi teks dan konteks, penelitian ini akan mengacu pada teori McGuire (1981: 21-41) tentang *meaning system construction* dan *meaning-giving process* yang tidak dapat dielakkan dalam penelitian ini. Dalam bukunya *Religion: The Social Context*, McGuire (1981: 41) menunjukkan keterkaitan antara agama dan konstruksi pemikiran masyarakat. Keterkaitan tersebut tampak bahwa pemikiran individu maupun masyarakat terkontruksi salah satunya karena agama. Setiap pemikiran individu memiliki kontruksi yang berbeda, meskipun memeluk suatu agama yang sama (McGuire, 1981: 39). Perbedaan tampak dari bagaimana mereka memaknai sesuatu dan bagaimana kualitas pemahaman agama dalam merespons konteks dan fenomena kehidupan. Oleh karena itu, teori ini digunakan untuk melihat bagaimana pengaruh prinsip-prinsip Buddhisme dalam masyarakat Buddhis untuk merespons gempa.

Penelitian yang bersifat kualitatif ini dilakukan dengan cara pengumpulan data secara studi pustaka dan studi lapangan. Studi pustaka akan fokus pada teks-teks Buddhisme dalam mengkaji gempa bumi. Sumber tertulis ini berupa

kitab suci agama Buddha, buku-buku yang relevan, internet, dan jurnal. Studi lapangan akan membantu peneliti menelaah bagaimana sebenarnya respons masyarakat Buddhis terhadap gempa. Peneliti menggunakan *instrument case study* (Denzin and Lincoln, 2000: 437) yang berusaha untuk melihat sejauh mana respons masyarakat Buddhis dalam menggunakan ajaran Buddha untuk menanggapi gempa bumi.

## Gempa Bumi dalam *Tipitaka* Buddhisme Theravada

Penelitian ini akan menggali bagaimana pandangan teks Buddhisme Theravada dalam membahas gempa bumi. Pada bagian ini, penulis akan mengkaji secara lebih fokus pada pembahasan mengenai gempa bumi yang telah disebutkan dan dibahas oleh Buddha sendiri maupun para pengikutnya yang tercantum dalam kitab suci Buddhisme Theravada (*Tipitaka*). Tipitaka ini merupakan representasi dari Buddhisme Theravada, karena Buddhisme Theravada mengacu pada Pâli Kanon. Meskipun pembahasan lebih fokus dari perspektif Buddhisme Theravada, hal itu tidak berarti menafikan pendapat umum yang mendukung ide dan gagasan yang bersifat Buddhisme.

Pembahasan ini akan menjadi pijakan bagaimana Buddhisme Theravada mengkaji gempa bumi sebagai proses alam. Selain itu, pemikiran Buddhisme Theravada dalam merespons gempa bumi yang dapat dilihat dalam 3 perspektif: gempa bumi sebagai realitas, gempa bumi sebagai pengetahuan, dan gempa bumi mempunyai nilai.

Gempa bumi merupakan fakta dari proses alam yang sudah dibahas sejak dulu. Pada kehidupan Buddha pun telah dibahas mengenai konsep gempa bumi. Dalam penjelasan Buddha, gempa bumi lebih cenderung dibahas sebagai proses alam daripada sebagai campur tangan sosok Adikodrati (Tuhan).

Buddhisme melihat segala sesuatu yang terjadi di alam semesta dan kehidupan ini sebagai suatu proses yang saling berkesinambungan (Narada, 1988:464). Segala sesuatu yang terjadi tidak disebabkan oleh sebab tunggal. Proses ini mengindikasikan bahwa alam semesta selalu berubah, tidak ada yang kekal; baik benda hidup maupun benda tak hidup sama-sama mengalami perubahan. Berangkat dari konsep ini, Buddhisme menganggap gempa bumi bukan suatu bencana alam namun sebagai ‘bentuk kinerja dari alam itu sendiri sesuai hukum alam’.

Prinsip dasar *tilakkhana* dalam hal ini menjadi dasar memaknai gempa bumi. Dalam teks Pâli, gempa bumi sering disebut sebagai *pamhavi-kampâ, -calana, -cala* yang memiliki makna 'bumi bergetar' (Malalasekera, 1996: 3). Penelitian teks ini belum menemukan pernyataan Buddha mengenai makna gempa bumi sebagai bencana. Dasar pemikiran Buddha dalam menjelaskan mengenai gempa bumi bertitik tolak dari sudut pandang spiritual. Prinsip spiritual dari Buddha menunjukkan bahwa alam semesta tidak memiliki inti yang kekal (*anatta*), sehingga akan selalu mengalami perubahan atau tidak stabil. Berangkat dari pemahaman seperti ini, gempa bumi lebih cenderung dimaknai sebagai fenomona alam. Hal ini berbeda dengan yang dinyatakan oleh Cardona (2004: 40) yang menggunakan terma gempa bumi sebagai fenomena alam yang keras sehingga menimbulkan kerusakan lingkungan, dan akhirnya disebut bencana alam. Kenyataannya, pada tataran ini gempa bumi disebut sebagai bencana alam ketika tatanan infrastruktur dan manusia tidak dapat menghadapi dengan baik (Abdullah, 2009: 1).

Menurut kitab *Tipitaka* Pâli, terdapat delapan alasan terjadinya gempa bumi. Alasan-alasan tersebut diyakini bahwa Buddha sendiri yang menjelaskan sebab terjadinya gempa. Encyclopedia of Buddhism menjelaskan bahwa "Delapan alasan terjadinya bencana disebutkan oleh Budhha di dalam Sutta Pitaka" (Malalasekera, 1996: 3). Penjelasan mengenai alasan terjadinya gempa terdapat di dalam khotbah-khotbah Buddha.

Dalam *Mahâparinibbâna sutta* dijelaskan bahwa alasan terjadinya gempa berkaitan dengan siswa terdekat Buddha sendiri yang bernama Ananda yang tidak memohon Buddha untuk hidup lebih panjang. Dari kejadian tersebut, Buddha memutuskan bahwa dalam waktu tiga bulan, Buddha akan mencapai *parinibbâna* atau wafat. Kemudian, setelah Buddha memutuskan hal tersebut, terjadilah gempa bumi yang sangat dahsyat (*D.ii.107)*. Uniknya, dalam teks-teks kitab suci tidak dijelaskan adanya korban akibat gempa bumi tersebut. Berawal dari kejadian tersebut, Buddha menjelaskan alasan-alasan terjadinya gempa bumi.

Alasan pertama mempunyai signifikansi dengan aspek materi yang berkaitan dengan kosmologi dalam Buddhisme. Buddha menjelaskan gempa bumi dilihat dari aspek materi yang menyusun bumi. Alam semesta ini terdiri dari empat elemen yang menyusunnya. Empat elemen (Sayadaw, 1999: 246, Buddhagosha, 1991: 443) tersebut adalah zat panas (*tejo*), zat cair (*apo*), zat padat (*pathavi*), dan zat udara (*vayo*). Tentang gempa bumi dalam aspek ini,

Buddha menjelaskan "bahwa bumi itu mengapung di atas air dan air ada di atas angin, sedangkan angin terletak di angkasa. Jika pada suatu ketika angin kuat berhembus maka air pun akan bergolak dan bumi pun akan berguncang" (Malalasekera, 1996:4). Penjelasan ini menunjukkan hal tersebut sebagai salah satu teori kosmologi yang digambarkan dalam referensi Buddhis awal. Menurut komentar *Angutara Nikaya*, aspek gempa bumi ini merupakan bentuk agitasi atau pergolakan dari elemen-elemen materi (*dhatukopena)* yang menyusun bumi *(AA. iv. 155)*. Penjelasan gempa bumi ini dapat ditarik pemahaman pada kecenderungan faktor geografis.

Alasan kedua adalah adanya makhluk Brahma atau dewa yang sedang meditasi dengan objek tanah dan mengeluarkan kekuatannya sehingga menyebabkan bumi bergetar. Kekuatan ini muncul jika seseorang dengan intensif melakukan meditasi, sehingga kekuatan yang diperolehnya dapat membuat bumi bergetar. Hal ini terkait dengan ajaran Buddha mengenai tanah (*pathavi*) sebagai objek meditasi. Dalam *Visudhimagga* (Buddhaghosa, 1991: 124) dijelaskan bahwa meditasi dengan objek tanah ini dapat menimbulkan kekuatan (*abhinna*) dan dapat menimbulkan bumi bergetar.

Alasan ketiga sampai kedelapan berkaitan dengan Buddha itu sendiri, yaitu pada waktu masuknya Boddhisattva ke rahim ibunya, kelahiran Boddhisatva, pencapaian Buddha, pembabaran khotbah yang pertama, saat memutuskan akan meninggal dunia setelah 3 bulan, dan pada saat Buddha akan meninggal dunia. Meskipun ini sangat sulit dijelaskan dari sudut ilmu pengetahuan, alasan-alasan tersebut diyakini oleh umat Buddha. Sejauh ini memang belum ada penjelasan yang mendetail tentang alasan di atas. Tetapi, ia dapat dipahami sebagai bentuk mukjizat atau kekuatan *Dhamma* yang terjadi dari manusia yang luar biasa.

Alasan yang berkaitan dengan Buddha sendiri memang sangat sulit untuk dipahami secara superfisial. Penegasan ini juga diungkapkan oleh Rhys Davids bahwa "*in the case of Buddhism, the train of early Buddhist speculation in this field (issue gempa) has yet to be elucidated" (D. ii.115)*. Malahan, dia menjelaskan bahwa *"this is a notion found in many religions, but the extent to which it is possible to furnish a factual basis for such an assumption is yet undefined"* (Malalasekara, 1996:4). Penjelasan seperti itu hanya sebagai pelengkap dalam menyikapi dan menjelaskan fenomena dalam konteks agama tertentu. Dengan kata lain, ada nilai-nilai agama dalam menjelaskan fenomena yang sulit untuk diterima dengan logika, tetapi sebagai hal yang harus diyakini.

Pada dasarnya ajaran Buddha lebih tepat disebut sebagai filsafat hidup daripada sebagai bentuk agama. Filosofi ini dapat diaplikasikan dalam melihat dan memaknai fenomena yang terjadi. Meskipun secara tegas ajaran Buddha lebih menitikberatkan pada usaha mengakhiri penderitaan manusia, bukan berarti filsafat dari Buddha tidak dapat digunakan untuk memaknai fenomena alam seperti gempa. Silva (1987:1) menyatakan bahwa Buddhisme merupakan sebuah filosofi hidup yang lengkap, yang membahas semua aspek pengalaman atau hidup, sehingga dapat ditemukan rujukan dalam Pâli Kanon untuk membahas mengenai sikap seharusnya seorang umat Buddha terhadap alam lingkungan. Berdasarkan pemahaman seperti ini, gempa bumi dapat dilihat dari sisi filsafat yang berdasarkan filsafat dari Buddha atau gempa sebenarnya memiliki nilai filosofis. Pembahasan yang berdasarkan sisi filosofi Buddhis bahwa gempa sebagai realitas, gempa sebagai pengetahuan, dan gempa mempunyai nilai.

## Gempa sebagai Realitas Perubahan Alam

Gempa merupakan getaran bumi dan merupakan siklus alam. Jan Smit (2003:97) juga menegaskan bahwa gempa bumi merupakan bagian dari alam yang telah terjadi di masa lalu dan akan terjadi pada masa yang akan datang. Untuk menjelaskan gempa bumi secara sistematis, perlu diketahui apa sebenarnya bumi ini. Penjelasan Buddha mengenai elemen yang menyusun bumi ini terdiri dari berbagai unsur seperti unsur panas (*tejo*), unsur air (*apo*), unsur udara (*vayo*), dan unsur bumi (*pathavi*) (Sayadaw, 1999: 246, Buddhagosha, 1991: 443 ).

Elemen-elemen dasar tersebut mempunyai peran masing-masing dan kinerjanya saling bergantungan sesuai kondisi dan situasinya. Elemen panas atau *tejo* sebagai bentuk panas dan dingin yang terjadi di alam ini. Elemen air sebagai bentuk cair yang ada di alam. Elemen udara sebagai bentuk kohesivitas alam ini. Kemudian, unsur bumi atau *pathavi* sebagai elemen yang keras dan lenturnya alam ini. Keempat elemen tersebut menyusun berbagai benda yang ada di dunia ini, baik unsur yang hidup maupun tak hidup. Kemudian elemen-elemen tersebut digerakkan oleh hukum-hukum alam yang selalu mengalami muncul, berproses, dan tenggelam (*upadha, tithi, banga*).

Gempa bumi sebenarnya merupakan salah satu akibat dari reaksi keempat unsur tersebut yang dipengaruhi hukum alam. Gempa bumi merupakan hasil reaksi dari keempat unsur (panas, air, udara, dan bumi) sehingga menimbulkan gerakan karena adanya energi kinetik yang ada di alam. Energi kinetik dalam

agama Buddha sebagai bentuk perubahan yang terjadi dalam alam itu sendiri sehingga mempunyai daya gerak. Keberadaan gempa bumi merupakan hasil perpaduan unsur-unsur alam yang dipengaruhi oleh kondisi tertentu yang pada akhirnya menimbulkan getaran.

Gempa bumi merupakan salah satu bentuk kinerja hukum alam. Gempa merupakan usaha alam untuk beradaptasi terhadap perubahan yang selalu terjadi sesuai dengan perubahan yang terjadi pada keempat elemen. Sebagai contoh ketika unsur panas terlalu mendominasi di alam ini, maka akan mempengaruhi iklim dan memberikan efek buruk pada kehidupan manusia maupun makhluk yang lainnya. Berdasarkan pemahaman terhadap fenomena ini, gempa bumi dapat terjadi sewaktu-waktu berdasarkan reaksi dari elemen-elemen yang akan selalu berubah sebagai usaha alam untuk mencari keseimbangan di antara unsur yang satu dengan yang lainnya.

Pada dasarnya gempa bumi yang telah terjadi salah satunya disebabkan karena lempengan yang selalu bergerak dan saling terbentur antara lempengan yang satu dengan yang lain. Smit (2003:97) menjelaskan bahwa "bumi selalu bergerak secara konstan dan pergerakan tersebut merupakan bagian proses transformasi alami yang terjadi sejak awal keberadaannya." Pada tataran ini, gempa bumi lebih banyak dianggap sebagai reaksi murni dari alam itu sendiri, tidak ada campur tangan *supernatural being* atau yang sering disebut sebagai "Tuhan". Kejadian gempa bergantung pada perubahan dari elemen air, panas, udara, dan bumi itu sendiri. Maka dari itu, gempa bumi secara ontologi sebagai bentuk *Dhamma*, yakni sebagai *kesunyatan* alam yang selalu mengalami perubahan.

Secara umum, gempa bumi dalam agama Buddha dipahami dalam dua hal: sebagai pengetahuan dan memiliki nilai tertentu. *Pertama*, gempa sebagai pengetahuan. Di dalam Buddhisme terdapat lima hukum alam (*pancaniyama*) yang dapat memberikan penjelasan mengenai terjadinya gempa bumi. Hukum alam tersebut terdiri dari *utu niyama, bijja niyama, kamma niyama, citta niyama,* dan *dhamma niyama*.[1] *Utu niyama* merupakan hukum alam yang mengatur energi alam yang bersinergi dengan proses alam, seperti halnya proses hujan, perubahan iklim, cuaca, dan kejadian alam yang berkaitan dengan energi.

---

1. *Kamus Umum Buddha Dhamma* yang disusun oleh Panjika (Pandit Jinaratana Kaharuddin), Jakarta: Tri Sattva Buddhist Center, 2004. p. 190.

*Bijja niyama* merupakan hukum alam yang mengatur kinerja dan reaksi yang terjadi pada tanaman dan tumbuh-tumbuhan. *Kamma niyama* merupakan hukum tertib alam yang mengatur sebab akibat mengenai perbuatan yang dilakukan dengan *cetana* atau kehendak baik secara badan jasmani, ucapan, dan pikiran. *Citta niyama* merupakan hukum tertib alam pikiran atau hukum alam batiniah. Hukum ini mengatur mengenai bagaimana proses kesadaran, timbul dan lenyapnya kesadaran, sifat-sifat kesadaran, dan kekuatan batin. *Dhamma niyama* merupakan hukum yang mengatur gejala-gejala alam yang khas. Sebagai contohnya adalah terjadinya keajaiban alam pada waktu Buddha akan *parinibbana,* atau fenomena yang aneh yang belum diatur dalam hukum lain. Selain itu, *dhamma niyama* merupakan hukum yang mengatur gaya gravitasi, sebab-sebab keselarasan, dan hukum alam yang belum diatur *niyama* yang lain. Meskipun demikian, berdasarkan prinsip dasar interdependensi dan interkoneksi atau hukum *patticcasamuppada*, kinerja dari masing-masing hukum alam tersebut saling berpengaruh.

Dalam konteks gempa bumi, hukum yang bekerja secara langsung pada proses terjadinya gempa adalah hukum *utu niyama* dan *dhamma niyama*. Bahwa gempa bumi ini tidak terlepas dari hukum energi, baik yang diatur dalam *utu niyama* maupun *dhamma niyama*. Buddhisme memang tidak menjelaskan secara detail mengenai kinerja hukum alam ini karena hukum alam ini bekerja sesuai situasi dan kondisi tertentu serta di dalam ruang lingkup tertentu.

Dengan demikian, gempa bumi dalam perspektif agama Buddha adalah kejadian bekerjanya hukum alam. Jika dalam perspektif sains, gempa bumi terjadi karena

> "..... when the tectonic plates shift, the move of this shifthing depend on the power generated will cause a shacking to earth and when this move happened to earth beneath the sea then the energy realieased will cause the tide rise and so reaching the off shore with a great power of tidal wave effecting the subject reached (Dhammananda, 2005: 9).

Maka dalam agama Buddha, gempa dipahami menurut hukum *utu niyama*, *dhamma niyama* dan prinsip ketidakkekalan, sebagai transformasi energi yang ada dalam unsur air, tanah, panas, bumi tersebut. Elemen-elemen tersebut dalam Buddhisme merupakan unsur-unsur dasar dari alam semesta yang selalu mengalami perubahan berdasarkan energi dan kondisi dari masing-masing

unsur. Maka dari itu, secara epistemologi, gempa bumi merupakan bagian dari kinerja *utu niyama* dan *dhamma niyama* yang bekerja pada elemen dasar alam (air, panas, udara, dan bumi) berdasarkan kondisi dan situasi, serta dalam periode tertentu.

*Kedua*, gempa mempunyai nilai. Buddhisme mengajarkan bahwa segala sesuatu yang ada di alam ini tidak terlepas dari kesalingtergantungan.

> "Matahari, bulan, dan bintang saling bergantung satu dengan yang lain seperti halnya manusia, binatang, tumbuhan, dan bumi. Jika kita dapat memahami bahwa keseluruhan alam semesta ini merupakan kesatuan dari berbagai unsur yang saling tergantung, saling membutuhkan, maka kita akan mampu membangun lingkungan yang lebih bermartabat (Buddhadasa in Swearer, 1997:29)

Hukum interdependensi ini merupakan salah satu dasar ajaran Buddha dalam menyelami kehidupan manusia dan alam. Termasuk dalam melihat fenomena gempa bumi yang sebenarnya menunjukkan nilai keseimbangan dan perubahan alam yang tidak terlepas dari hukum interdependensi.

Usaha alam dalam mencari keseimbangannya tidak pernah beranggapan prosesnya akan mengakibatkan bencana. Alam akan bekerja sesuai hukum alam itu sendiri. Semua proses alam sebelum sampai ke indera manusia dan meskipun sampai indera manusia selagi tidak menimbulkan kerugian bagi manusia, proses itu akan selalu dikatakan alami. Tetapi berbeda jika fenomena alam yang terjadi mempengaruhi zona aman manusia atau dengan kata lain mengancam manusia, fenomena itu akan mempunyai makna yang berbeda. Jan Smit (2003:95-97) menyatakan bahwa reaksi alam tidak pernah peduli terhadap manusia sebagai bencana atau bukan, karena reaksi tersebut merupakan reaksi alam dalam mempertahankan keseimbangannya. Dengan kata lain, jika dilihat dari sisi alam, fenomena seperti gempa bumi bukan merupakan suatu bencana.

Dari perspektif ini, gempa bumi sama sekali tidak memiliki tujuan untuk menghancurkan manusia. Akan tetapi, lebih tepat sebagai bentuk adaptasi bumi itu sendiri untuk mempertahankan keseimbangan. Menurut Salahudin, dalam perspektif geologi menyatakan bahwa planet yang mengalami gempa merupakan suatu pertanda bahwa planet tersebut masih "hidup", sehingga mampu menyediakan sumber kehidupan bagi makhluk yang menghuninya. Kemudian ia menandaskan bahwa gempa bumi merupakan manifestasi gerak dinamik internal sebuah planet yang hidup dan yang mampu memberi kehidupan.

> "Aspek positif gempa bumi bagi kelangsungan bumi adalah untuk menjaga kehidupan yang ada di planet itu sendiri. Gempa bumi merupakan manifestasi gerak dinamik internal sebuah planet yang hidup dan yang mampu memberi kehidupan. Secara sederhana, dapat kita bandingkan planet bumi dengan planet di dekatnya. Planet Mars adalah planet yang telah tidak memiliki gerak dinamik internal, sehingga kita tidak akan menjumpai gempa bumi di planet tersebut. Namun, akibatnya tidak terjadi sirkulasi unsur-unsur yang diperlukan oleh kehidupan, seperti air, udara, dan mineral. Andaikan planet tersebut dihuni, daya dukungnya hanya bersifat sementara sejauh jumlah cadangan unsur-unsur pendukung kehidupan yang tersedia saat ini, karena kemampuan planet untuk 'mendaur-ulangkan' unsur-unsur yang dibutuhkan kehidupan tersebut tidak lagi berjalan. Hampir semua unsur yang kita butuhkan berasal dari gerak dinamis internal Bumi, yang bekerja secara siklus selama juta-jutaan tahun. Meniadakan gempa bumi sama saja dengan mematikan mesin besar yang mendukung kehidupan manusia".

Dengan demikian, gempa bumi sebagai bagian usaha alam untuk menyeimbangkan diri tersebut justru membuat bumi menjadi tempat yang memadai sebagai hunian manusia dan ekosistem lainnya. Menurut Salahudin, gempa itu menunjukkan bahwa "bumi atau planet dikatakan layak untuk dihuni makhluk hidup jika planet tersebut hidup, dan ketika planet tersebut mati akan berimbas pada matinya kehidupan yang ada dalam planet tersebut". [2] Jika bumi ini tidak ada aktivitas atau mati, berarti manusia dan makhluk lainya juga akan mati. Dalam perspektif ini, gempa bumi bukanlah bencana, karena pada hakikatnya hanyalah bekerjanya proses alam. Oleh karena itu, gempa bumi ini menunjukkan nilai positif dalam aspek keseimbangan bumi dan kelangsungan kehidupan di bumi ini.

## Respons Umat Buddha Gatak, Kotesan terhadap Gempa Bumi 27 Mei 2006

Dari uraian sebelumnya, terlihat jelas bahwa di dalam ajaran agama Buddha gempa bumi bukanlah sesuatu yang negatif, dan ia murni merupakan fenomena bekerjanya hukum alam. Ia juga tidak dipandang sebagai campur tangan

---

2. Salahuddin Husein sebagai salah satu pembicara mengenai bencana alam dalam perspektif geologi. Dalam acara *Workshop* hibah penelitian II pada hari Selasa, 9 Maret 2010 pukul 08.30 di Wisma MM UGM, Yogyakarta.

oleh makhluk adikodrati. Namun, hasil wawancara di Gatak, Kotesan, Klaten, memperlihatkan hal yang berbeda. Secara umum, umat Buddha di Gatak memahami gempa bumi dalam 4 (empat) pemahaman. *Pertama*, gempa merupakan kemauan "Gusti Pangeran". Ungkapan "Duh Gusti Pangeran"[3] menjadi ungkapan umum untuk menggambarkan perasaan sedih saat mendengar dan melihat gempa bumi. Ungkapan ini menjadi luapan perasaan yang menunjukkan adanya sesuatu yang transenden, karena manusia sepertinya butuh sandaran dalam menghadapi kehidupan yang diliputi suka dan duka. Seperti yang diungkapkan oleh Ibu Wigati, gempa bumi merupakan kemauan "Gusti Pangeran", karena segala sesuatu ada di tangan "Gusti Pangeran". Begitu pula Bapak Reso Kardi menjelaskan bahwa gempa bumi sebagai peringatan dari Gusti Pangeran untuk menyadarkan manusia supaya bersahabat dengan alam. Selain itu, Bapak Sangadi menjelaskan bahwa gempa bumi sebagai cobaan dari Gusti Pangeran dengan mengungkapkan "ya sudah, tidak mempunyai rumah tidak apa-apa, banyak temannya, ini memang sedang diuji oleh Gusti", yang konotasinya Tuhan. Pada respons terhadap gempa tersebut, mereka menganggap gempa sebagai bentuk kemauan, peringatan, dan ujian dari "Gusti Pangeran".

*Kedua*, berlakunya hukum alam: *anicca*. Konsep tentang perubahan (*anicca*) dalam masyarakat Buddhis menjadi salah satu ajaran yang sangat dekat dalam menghadapi kehidupan. *Anicca* sebagai hukum alam menjelaskan bahwa segala sesuatu yang bersyarat akan mengalami perubahan. Perubahan apa pun yang terjadi di dunia ini merupakan bentuk nyata dari hukum ketidakkekalan itu sendiri. Gempa bumi menjadi salah satu wujud dari kinerja hukum *anicca*. Umat Buddha di Gatak juga merujuk pada konsep ini dalam merespons gempa yang terjadi di daerahnya. Sebagai contoh, Bapak Darno[4] yang menyatakan

---

3. Merupakan ungkapan dari ibu Wigati setelah mendengar kabar bahwa telah terjadi gempa bumi. Ungkapan ini sering digunakan oleh orang Jawa dalam merespons hal yang menyedihkan maupun yang menyenangkan. Tetapi ungkapan ini lebih sering digunakan dalam suasana sedih. Ibu Wigati merupakan salah satu umat Buddha Gatak, Kotesan yang cukup aktif dalam kegiatan keagamaan yang diselenggarakan di vihara dan menjadi anggota Wandani (Wanita Theravada Indonesia). Wandani merupakan salah satu organisasi agama Buddha Theravada di Indonesia yang lebih fokus pada kegiatan keagamaan yang beranggotakan ibu-ibu. Dia berumur 58 tahun. Sebagai istri dari mantan ketua Vihara, dia mempunyai pengalaman baru dengan agama Buddha, karena awalnya seorang Muslim. Wawancara dilakukan pada hari Kamis, 21 Januari 2010.

4. Beliau seorang pedagang. Beliau berumur 62 tahun. Penulis bertemu dengan beliau setelah beliau pulang dari Yogyakarta untuk berobat karena beliau terkena glukoma, namun sampai saat ini penyakitnya belum sembuh. Beliau bercerita pengalaman hidupnya. Sebelum mengenal agama Buddha, beliau seorang Muslim, kemudian pada tahun 1974-an, beliau mulai belajar agama Buddha dan merasa cocok dengan konsep-konsep ajaran Buddha. Wawancara dilakukan pada hari Kamis, 18 Februari 2009 di rumahnya dan hari Selasa, 23 Februari 2010.

bahwa alam ini akan selalu mengalami perubahan karena bumi ini selalu bergerak berdasarkan hukum alam. Selain itu, Sukamto menjelaskan bahwa "segala sesuatu yang ada di dunia ini akan mengalami perubahan".

*Ketiga*, gempa terjadi karena *kamma* kelompok. Jika gempa bumi menjadi bagian dari konsekuensi dari hukum sebab akibat, mengapa gempa hanya merusak daerah tertentu? Meskipun sama-sama terkena gempa, mengapa ada yang rusak parah, ada yang mati, tetapi ada juga yang tidak rusak sama sekali dan tetap masih selamat meskipun telah tertimbun reruntuhan akibat gempa? Faktor apa yang membedakan orang yang satu dengan yang lain ketika terkena dampak gempa? Sederetan pertanyaan ini mendorong kita untuk berpikir, mengapa demikian. Hastho Bramantyo[5] menjelaskan bahwa gempa ini merupakan salah satu kinerja hukum *kamma* yaitu sebagai akumulasi *kamma*. Selain itu, Ibu Lasmiyati[6] juga menyerukan bahwa "Memang sudah *kamma*nya, orang sini (Gatak, Kotesan) mengalami gempa".

*Keempat*, gempa bumi merupakan campur tangan Dewa. Umat Buddha di Gatak, Kotesan, juga berpandangan bahwa terjadinya gempa bumi terkait adanya campur tangan dewa. Respons ini muncul berkaitan dengan adanya kepercayaan umat Buddha terhadap makhluk dewa yang memiliki kekuatan, sehingga dapat menimbulkan gempa. Dari hasil wawancara, umat Buddha di Gatak, Kotesan, juga meyakini bahwa gempa bumi terjadi karena adanya Nyi Roro Kidul, Ontoboga, dan ikan Lodhan. Selain itu, gempa terjadi karena terdapat makhluk dewa atau manusia yang menggunakan kekuatan pikirannya (meditasi) sehingga menimbulkan gempa bumi. Akan tetapi, respons tentang hal ini hanya dipercaya oleh beberapa umat, terutama orang tua yang umurnya di atas 60 tahun.

---

5. Beliau menandaskan bahwa hukum *kamma* ini sebagai hukum yang sangat adil karena setiap orang mempunyai akibat dan konsekuensi masing-masing sesuai dengan apa yang telah dilakukan. Beliau merasa beruntung masih memiliki *kamma* baik, karena masih terlindungi dari *kamma* baik sehingga pada saat gempa terselamatkan, meskipun rumahnya hancur. Beliau dan keluarganya merasa terlindungi *kamma* baiknya. Gempa bumi ini mengingatkan dirinya untuk menambah tindakan yang lebih baik.

6. Seorang ibu rumah tangga, yang bekerja sebagai petani dan pembuat emping melinjo. Penulis bercerita dengan beliau sambil membuat emping melinjo di dapur rumahnya. Beliau sambil bercerita tentang kisahnya waktu mengalami gempa dan sambil memberitahunya cara membuat emping melinjo. Selama penelitian, Ibu Lasmiyati yang memaskan peneliti. Setiap pagi sudah disiapkan nasi dan lau pauk, serta segelas teh manis. Wawancara dilakukan pada hari Selasa, 19 Januari 2010.

## Konstruksi Pemikiran Umat Buddha di Gatak dalam Merespons Gempa Bumi

Margareth McGuire menunjukkan bahwa pemahaman seseorang tidak terlepas dari berbagai faktor yang membentuk dan mengkonstruksi pemikirannya dalam merespons maupun memaknai hal tertentu. Dalam bukunya *Religion: The Social Context* (1981: 24-25), dia menunjukkan bahwa cara orang memandang dan merespons berbagai persoalan tidak dapat dilepaskan dari pengalaman sosial, keluarga, lingkungan di mana seseorang tinggal. Hal tersebut menentukan apakah seseorang itu menerima, menolak, maupun memodifikasi pemaknaannya sesuai dengan perkembangan pengalaman hidupnya (McGuire, 1981: 24-25).

Secara antropologi, terdapat dua sisi yang dapat mengkonstruksi manusia dalam memaknai dan merespons alam sekitarnya atau lingkungannya. Menurut Luis Radford (2006:39-65), manusia memiliki sisi ganda dalam memaknai dan merespons alamnya atau sering disebut sebagai dua sisi keping dari mata uang yang sama. Luis Radford menjelaskan bahwa:

> "On one side, meaning is a subjective construct; it is the subjective content as intended by the individual's intentions. Meaning here is linked to the individual's most intimate personal history and experience; it conveys that which makes individual unique and singular. On the other side, and at the same time, meaning is also a cultural construct in that, prior to the subjective experience, the intended object the individual's intention has been endowed with cultural values".

Secara garis besar, konstruksi pemahaman umat Buddha di Gatak, terbangun dari dua sisi. Secara individu maupun komunal, umat Buddha di Gatak terkonstruksi dari ajaran Buddha. Tetapi di lain sisi, Umat Buddha tidak terlepas dari konstruksi budaya yang ada di lingkungannya, khususnya budaya Jawa.

Munculnya pemahaman terhadap "Gusti Pangeran" dalam masyarakat Buddhis berkaitan erat dengan karakter dari pandangan masyarakat Jawa terhadap alam. Pandangan tersebut bahwa "realitas tidak dibagi dalam berbagai bidang yang terpisah dan tanpa hubungan satu sama lain, melainkan bahwa realitas dilihat sebagai suatu kesatuan menyeluruh–dunia, masyarakat, dan alam adikodrati merupakan satu kesatuan pengalaman" (Magnis-Suseno, 1993:82). Oleh karena itu, tidak jarang masyarakat Jawa pada umumnya dan umat Buddha di Gatak pada khususnya mencoba menghubungkan peristiwa alam dengan makhluk

adikodrati yang sering disebut sebagai "Gusti Pangeran". Oleh karena itu, gempa bumi tidak terlepas dari campur tangan "Gusti Pangeran".

Alasan penyebutan "Gusti Pangeran" ini merupakan usaha untuk membedakan penyebutan Tuhan dalam agama Islam maupun Kristen, meskipun sebutan "Gusti Pangeran" juga digunakan di kalangan orang Jawa pada umumnya. Namun, umat Buddha di Gatak, tidak menyebut *Gusti Allah* sebagai sebutan Tuhan, karena menurut mereka *Gusti Allah* merupakan konsep ketuhanan untuk umat Islam dan Kristen. Atas dasar sikap kecocokan[7], umat Buddha di Gatak cenderung menyebut "Gusti Pangeran" sebagai makhluk adikodrati yang menyebabkan peristiwa gempa bumi. Dapat dipahami bahwa pemahaman tersebut merupakan bentuk akulturasi budaya yang berkembang pada tempat tertentu dengan agama tertentu. Oleh karena itu, pemahaman tentang "Gusti Pangeran" akan lebih tepat sebagai akulturasi budaya Jawa dengan Buddhisme Theravada.

Sementara itu, respons umat Buddha di Gatak mengenai gempa sebagai bentuk perubahan (*anicca*) dan *kamma* kelompok tidak terlepas dari Buddhisme Theravada. Pemaknaan dan respons gempa bumi dari umat Buddha di Gatak dipengaruhi oleh aktor yang memberikan informasi seperti peran *bhikkhu*, pengalaman pribadi yang meliputi tingkat pendidikan, pemahaman terhadap ajaran Buddha, gender, kematangan emosional. Pemaknaan atau respons tidak terlepas dari tujuan yang ada dalam individu tersebut.

Keyakinan adanya keterkaitan gempa dengan dewa dalam kalangan umat Buddha di Gatak masih cukup kuat. Usaha mengaitkan keberadaan dewa dengan fenomena alam juga menjadi bagian dalam filsafat orang Jawa pada umumnya dan umat Buddha di Gatak pada khususnya. Terlihat dalam usaha memaknai dan merespons gempa bumi, umat Buddha menyatakan bahwa ada dewa yang berada di balik peristiwa gempa bumi. Ilmu "*gathuk-mathuk*" dan pemahaman terhadap kosmologi dari umat Buddha di Gatak mempengaruhi responnya terhadap gempa bumi. Meskipun demikian, keterkaitan antara campur tangan dewa dengan gempa bumi ini merupakan suatu yang *multi-interpretable*.

---

7. Franz Magnis-Suseno menjelaskan bahwa pandangan dunia Jawa tidak mengedepankan tataran "kebenaran" atau "kenyataan objektif" dan oleh karena itu dalam pandangan dunia Jawa kategori "kebenaran" hanya mempunyai prioritas yang rendah. Usaha untuk menguasai kekuatan-kekuatan yang menentukan kehidupan manusia mulai penelitian-penelitian yang semakin terperinci…dari titik tolak Jawa dinilai sebagai usaha yang percuma. Yang penting bukanlah apakah sesuatu pendapat atau sikap itu "benar" melainkan apakah "cocok". Hal: 97-99.

Konsekuensi dialektika ini membawa nilai yang baik. Dari sisi kebencanaan, umat Buddha mulai terbangun kesadaran dalam membaca fenomena alam dan tanggap akan bencana dengan memperbaiki konstruksi bangunan. Secara emosional, umat Buddha mempunyai dorongan positif untuk bersemangat dalam menghadapi perubahan alam yang dapat memicu penderitaan. Pemahaman terhadap perubahan (*anicca*) dan *kamma* ini menjadi medium bagi transformasi personal. Dalam aspek dialektika, ajaran Buddha dan budaya lokal terjadi komunikasi yang cukup baik pada tataran konseptual, sehingga tidak menimbulkan disintegrasi antara agama (Buddhisme) dan budaya lokal. Hal ini yang menunjukkan Buddhisme mampu beradaptasi dengan budaya dan lingkungan setempat.

## Kesimpulan

Di dalam perspektif Buddhisme Theravada, gempa bumi merupakan fenomena alam yang terjadi karena adanya interaksi hukum alam dengan elemen-elemennya. Gempa bumi merupakan cara alam itu bekerja sesuai dengan hukum alam itu sendiri yang akan mengalami suatu proses dan selalu berubah. Pada dasarnya gempa bumi tidak memiliki tujuan untuk merusak maupun mencelakai manusia, baik tatanan sosialnya maupun infrastruktur yang telah dibangun oleh manusia. Gempa bumi ini merupakan suatu perubahan dari alam itu sendiri, sebagai usaha alam untuk beradaptasi dengan lingkungannya demi terjaganya keseimbangan alam. Berdasarkan hukum perubahan dan interdependensi, gempa bumi merupakan bagian dari proses alam yang terjadi pada setiap momen sesuai dengan kondisi yang mendukungnya. Alam yang memiliki energi yang cukup aktif akan selalu beradaptasi. Maka dari itu, gempa bumi disebut sebagai wujud dari kinerja hukum perubahan dan interdependensi.

Kesimpulan terakhir, paradigma Buddhisme menganggap bahwa gempa bumi bukan sebagai campur tangan Tuhan. Ihwal pemikiran ini, dalam teks Buddhisme Theravada disebutkan bahwa dalam gempa bumi tidak ada campur tangan Tuhan. Ide tentang Tuhan dihindari dalam Buddhisme selama dalam terma bahwa Tuhan dipandang sebagai otoritas tertinggi yang mengontrol kehidupan manusia. Sebagai konsekuensinya, Buddhisme tidak menyalahkan Tuhan sebagai penyebab dari gempa bumi.

Namun dalam kenyataannya, tidak semua umat Buddha mempunyai pandangan seperti yang ada dalam prinsip dasar Buddhisme Theravada. Studi kasus yang telah dilakukan dalam komunitas umat Buddha di Gatak, Kotesan, Klaten,

menghasilkan beberapa hal yang cukup penting untuk dipahami. Dalam usaha merespons dan memaknai gempa bumi, umat Buddha Gatak menjelaskan bahwa gempa bumi sebagai bentuk kemauan “Gusti Pangeran”, sebagai bagian dari hukum alam *anicca*, gempa bumi sebagai akibat dari hukum *kamma* kelompok, dan gempa bumi merupakan campurtangan dewa.

Agama Buddha hanyalah salah satu faktor yang membentuk pemahaman umat Buddha di Gatak. Berbagai faktor telah mengkonstruksi pemikiran umat Buddha di Gatak, yang tidak terlepas dari konteks budaya yang tumbuh berkembang di lingkungan tersebut. Faktor yang mempengaruhi umat Buddha dalam merespons dan memaknai gempa tidak terlepas dari konsep “Gusti Pangeran” yang merupakan bentuk akulturasi dari budaya setempat, pemahaman tentang *anicca*, *kamma*, konsepsi tentang dewa, dan ilmu “*gathuk-mathuk*”. Faktor ini akan dipengaruhi oleh pengalaman hidup seseorang, umur, tingkat pendidikan, dan kematangan emosional.

Meskipun demikian, interaksi antara teks Buddhisme Theravada dan konteks budaya yang ada dalam umat Buddha di Gatak mempunyai nilai tersendiri. Dialektika antara teks Buddhisme dan kearifan lokal memberikan inspirasi dan penyadaran antara alam dan manusia. Interaksi antara Buddhisme dan kearifan lokal menjadi bagian dari pemahaman umat Buddha dalam merespons gempa bumi.

Konsepsi “Gusti Pangeran” memberikan kontribusi secara emosional dalam menghadapi kesedihan akibat gempa bumi. Dengan kata lain, dengan adanya konsepsi “Gusti Pangeran”, umat Buddha tidak terlalu larut dalam kesedihan. Dalam tataran ini, konsepsi “Gusti Pangeran” merupakan bagian dari terapi trauma.

Pemahamanan tentang hukum alam (*anicca*) dan *kamma* tidak menjadi media transformasi emosional, karena dengan memahami hukum perubahan, umat Buddha Gatak mulai memahami pentingnya tanggap bencana sehingga mengkonstruksi bangunan dengan cara memperhatikan risiko yang muncul akibat gempa. *Kamma* menjadi motivasi untuk tetap melakukan perbuatan baik. Pemahaman terhadap gempa bumi sebagai akibat dari *kamma* kelompok, paling tidak akan mendorong umat Buddha mempunyai kesadaran dalam menata tingkah lakunya. Pada saat yang bersamaan, hal ini juga memperlihatkan adanya dialektika antara Buddhisme Theravada dan budaya yang ada dalam umat Buddha di Gatak, Kotesan, Klaten. []

# DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Irwan. 2009. *The Structure and Culture of Disaster: Theory, Research, and Policy*. Makalah di sampaikan pada International seminar tentang Disaster: Theory, Research, and Policy. Yogyakarta, 20-22 Oktober 2009. Universitas Gadjah Mada.

Basri, Mohammad Hasan. 2007. "Contesting the Meanings of Disaster: A Study on Wonokromo People's Responses to the 27th May 2006 Earthquake". *Thesis*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS), Universitas Gadjah Mada.

Buddhaghosa, Bhadantacariya. 1991. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Davids, T.W. Rhys. (Ed.). 2002. *Dialogues of the Buddha, vol. II (Digha Nikâya)*. Oxford: The Pali Text Society.

Denzin, Norman K (Ed.). 2000. *Handbook of Qualitative Research*. (2nd edition), Sage Publication Inc, USA.

Magnis-Suseno, Franz. 1993. *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: PT. Gramedia PustakaUtama.

Malalasekera, G. P (Ed.). 1996. *Encyclopedia of Buddhism Vol. II*. Colombo: The Government of Sri Lanka.

McGuire, Meredith B., 1981. *Religion: The Social Context*. California: Wadsworth Publishing Company.

Narada. 1998. *The Buddha and His Teachings*. Malaysia: Publication of The Buddhist Missionary Society.

Radford, Luis. 2006. *The Anthropology of Meaning*. New York: Springer Publishing Company.

Sayadaw, Ven. Ledi. 1999. *The Manual of Dhamma*. India: Vipassana Research Institute, Igatpuri.

# 6 SANTRI TANGGAP BENCANA (SANTANA)

## Respons Santri terhadap Bencana Alam di Lamongan, Jawa Timur

Mohammad Rokib

### Pendahuluan

Beberapa tahun terakhir, Indonesia mengalami peristiwa bencana alam yang datang silih berganti. Beragam jenis bencana seperti tsunami, gempa bumi, erupsi gunung berapi, tanah longsor dan banjir terjadi secara beruntun. Layaknya ombak di pantai, ketika yang satu menghilang dampaknya, yang lainnya segera menyusul. Peristiwa alam tersebut telah menciptakan serangkaian bahaya (*hazard*), kerentanan (*vulnerability*) dan risiko (*risk*). Di antara sekian bencana alam yang terjadi, banjir merupakan salah satu bencana alam yang terjadi setiap tahun di beberapa daerah di Indonesia. Di kawasan daerah aliran sungai Bengawan Solo, di Lamongan, Jawa Timur, misalnya, banjir merupakan sesuatu yang rutin terjadi setiap musim hujan. Di daerah ini, banjir disebut bencana alam karena secara sadar dan bawah sadar telah mengakibatkan munculnya serangkaian kerusakan, kerentanan, dan risiko bencana. Dalam pandangan Blaikie, persamaan tiga faktor tersebut dapat menjadi definisi bencana sebagaimana terumus dalam konsep R=H+V di mana R adalah *risk*, H adalah *hazard* dan V adalah *vulnerability* (Blaikie, 1994: 21-22).

Dalam pandangan penulis, bencana banjir yang terjadi di Lamongan bukan hanya sebagai peristiwa alam melainkan lebih merupakan gejala sosial, yakni bagaimana banjir dipahami dan ditanggapi oleh manusia yang mengalami peristiwa tersebut. Respons (tanggapan) terhadap bencana banjir tersebut dipengaruhi oleh pengetahuan manusia itu mengenai dirinya serta lingkungan

(milieu) tempat mereka tinggal. Pada kasus bencana banjir di daerah Lamongan ini, perangkat nilai lokal Jawa dan Islam terlihat sangat dominan. Dengan demikian, sangat penting dilihat bagaimana nilai-nilai yang bersumber dari kultur dan agama ini mengalami serangkaian proses penguatan atau penurunan karena kejadian banjir. Selain itu, konteks sosial yang melatarbelakangi adanya serangkaian kontestasi dan negosiasi ide, gagasan, nilai, dan praktik tanggap bencana, terutama terkait keberadaan institusi dan tokoh tertentu menjadi hal yang tidak boleh terlewatkan

Salah satu kelompok keagamaan yang terlihat aktif memberikan respons langsung terhadap bencana banjir di Lamongan adalah kelompok Santri Tanggap Bencana atau yang disingkat dengan "Santana" (untuk selanjutnya di dalam tulisan ini akan disebut Santana). Kelompok ini memiliki perbedaan dengan kelompok lain dalam merespons bencana banjir di Lamongan. Penduduk di lokasi penelitian menyatakan bahwa kelompok ini merupakan kelompok yang paling awal memberikan respons dalam membantu warga ketika banjir melanda daerah tersebut. Selain karena memang 'bermarkas' di daerah itu¸ kelompok ini juga memberikan pertolongan tidak hanya ketika terjadi bencana banjir melainkan juga setelah banjir usai.

Kelompok Santana ini juga memiliki cara-cara yang berbeda dengan relawan lain khususnya tentang penanganan yang lebih banyak menekankan sisi religiusitas melalui sejenis ceramah agama (*taushiyah*), doa bersama, shalat bencana dan sekolah gembira, di samping juga pemberian bantuan materi lainnya seperti pendirian pos bencana, evakuasi korban, logistik, dan pelayanan medis. Cara-cara seperti ini menurut warga desa tidak dilakukan oleh relawan lain seperti Satkorlak bencana pemerintah, anggota TNI angkatan darat (AD), apalagi relawan dari partai politik.

Kelompok Santana merupakan kumpulan para santri di Pesantren Sumber Pendidikan Mental Agama Allah (SPMAA) yang memiliki tradisi keislaman kuat serta praktik nilai dan doktrin Islam yang kuat. Kelompok ini ternyata ikut aktif terlibat dalam proses tanggap bencana tidak hanya di Lamongan saja, melainkan juga tindakan tanggap bencana di Aceh tahun 2004, Gempa Yogya tahun 2006, banjir bandang di Wasior 2010, dan bencana erupsi Merapi di Yogyakarta beberapa waktu lalu. Di beberapa daerah tersebut, Santana memakai cara-cara atau pendekatan yang menitikberatkan pada penguatan mental korban, baik dari sisi emosional maupun spiritual.

Dalam kasus tanggap bencana di Lamongan, Santana lebih menekankan aksinya pada sisi spiritual korban. Sebagian besar warga di lokasi bencana banjir memandang bencana banjir sebagai bagian dari tindakan atau kehendak Tuhan. Pandangan ini disebabkan oleh pengetahuan (agama) bahwa banjir merupakan musibah yang disebabkan oleh kemurkaan Allah atau hukuman Allah. Pengetahuan semacam ini terus menerus diproduksi dan direproduksi melalui media agama, misalnya pada khotbah Jumat di masjid.

Pengetahuan semacam itu diperoleh warga ketika mendengar kisah-kisah para nabi dalam Al-Qur'an yang menyelamatkan umatnya dari banjir seperti kisah nabi Nuh dan Hud. Informasi mengenai bencana seperti ini tidak hanya terjadi pada warga Lamongan. Dalam kasus bencana di Peru, misalnya, sebagaimana yang dicatat Olivers-Smith, bencana diyakini oleh sebagian masyarakat sebagai kehendak Tuhan atau kehadiran Tuhan (Abdullah, 2009: 20-22). Di Bangladesh juga terdapat pandangan yang sama terkait kehadiran Tuhan dalam bencana (Schmuck, 2000). Pada kasus bencana di Lamongan, keyakinan akan kehadiran Tuhan dalam bencana terlihat jelas melalui pelaksanaan doa dan shalat bencana yang dihadiri banyak warga. Aktivitas tersebut pada umumnya dilakukan untuk mengharap perubahan keadaan (bencana) yang dianggap sebagai tindakan Tuhan. Oleh karena pencipta banjir adalah Tuhan—sebagaimana penuturan kisah banjir dalam Al-Qur'an—maka masyarakat mengharap perubahan dari Tuhan melalui shalat dan doa.

Berdasar pada kenyataan bahwa dimensi agama tidak dapat dilepaskan dari peristiwa bencana, penempatan pendekatan agama (religius) sebagai salah satu pendekatan yang penting dalam proses pemulihan korban bencana menjadi sangat menarik untuk dikaji. Persoalannya, siapa yang dapat melakukan pendekatan semacam ini? Pada konteks inilah tindakan Santana dihadirkan sebagai salah satu kelompok agama yang berusaha memandang bencana bukan hanya sebagai fenomena alam melainkan juga gejala sosial yang mengangkut masalah spiritualitas.

Sejauh penelusuran penulis terhadap penelitian tentang respons bencana, penelitian yang fokus pada tindakan kelompok agama atas bencana atau korban bencana sangat kurang. Padahal, kelompok agama menjadi bagian penting dalam membantu pemulihan korban bencana alam, khususnya di Indonesia. Sebagai contoh, salah satu kelompok Islam moderat, Muhammadiyah, telah memberikan bantuan pemulihan korban bencana di Aceh secara signifikan (Benthal, 2010). Francis Gunn, bahkan sampai memberikan sepuluh alasan tentang peran pen-

ting kelompok agama dalam membantu pemulihan korban bencana alam. Salah satu alasannya adalah bahwa kebanyakan agama menyediakan dan mengajarkan pesan yang dapat membuat manusia atau korban bencana merasa kuat dan menerima bencana sebagai bagian dari proses kehidupannya di dunia. Pesan ini dapat disampaikan oleh kelompok agama dengan penjelasan yang sesuai konteks korban bencana. Pada kasus bencana badai Katrina di Amerika, kata Gunn, hanya kelompok relawan agama yang mampu memberikan penjelasan ini dan tidak dimiliki oleh kelompok relawan lainnya (Koening, 2006: xvi-xvii).

Berangkat dari sejumlah kasus di atas, penulis berusaha mengamati dan melakukan analisis pada kelompok berbasis agama, seperti Santana, terkait tindakan tanggap bencana dan kaitannya dengan makna yang diberikan pada bencana alam. Di sini penulis berusaha mencari hubungan antara tindakan tanggap bencana yang dilakukan dan proses pemberian makna mereka. Tiga masalah yang menjadi perhatian penulis adalah tentang apa makna yang diberikan oleh kelompok Santana atas bencana banjir di Lamongan? Lalu, apa tindakan Santana setelah mereka memberikan makna atas bencana banjir di Lamongan? Dan, bagaimana pemberian makna tersebut dapat mewujud dalam tindakan praktis kegiatan tanggap bencana dalam merespons bencana banjir di Lamongan?

## Bencana sebagai Teks dan Perkataan

Untuk menganalisis pemberian makna dan praktik tindakan Santana atas bencana alam, penulis berusaha melihat proses pemberian makna yang mempengaruhi praktik tindakan tersebut melalui kacamata interpretif dan *practice theory*. Dalam hemat penulis, pemberian makna santri anggota Santana atas bencana mencerminkan sebuah pemahaman terhadap gejala sosial budaya. Bencana merupakan persoalan sosial-budaya karena menyangkut respons dan tafsir manusia yang menghadapinya, bisa jadi korban bencana dan juga orang lain yang melihat atau mendengarnya. Sebagai gejala sosial-budaya, penulis menganggap bahwa bencana sendiri dapat diposisikan sebagai teks (Ahimsa-Putra, 2000: 28). Dalam hal ini, teks yang berwujud gejala sosial-budaya tadi kemudian akan dipahami dan ditafsirkan dalam rangka melihat makna-makna di balik pemaknaan kelompok Santana atas bencana.

Kacamata interpretif ini merupakan cara pandang Geertz ketika membaca dan menafsir tentang sabung-ayam di Bali (Geertz, 1992: 205-250). Kaitan pendekatan Geertz tersebut tentunya bukan pada peristiwa yaitu sabung-ayam

melainkan bagaimana dia memahami makna di balik peristiwa sabung-ayam. Dalam hal ini, tentunya penulis juga melakukan pendekatan yang kurang lebih sama yaitu melihat peristiwa bencana yang dimaknai oleh Santana dan berusaha menafsir pemaknaan tersebut seraya melihat makna di balik pemberian makna Santana atas bencana.

Dalam proses penafsiran penulis terhadap pemberian makna yang dilakukan Santana, penulis juga akan melihat hubungan makna Santana tersebut dengan tindakan praktis mereka yaitu tanggap bencana. Mungkin cara pandang ini terkesan tidak fokus namun antara pemberian makna dan perilaku atau tindakan merupakan kesatuan yang saling mempengaruhi, di mana interpretasi menjadi bagian dari aksi. Oleh sebab itu, penelitian ini nantinya akan melihat sejauh mana makna yang muncul berkaitan dengan tindakan praktis tanggap bencana.

Untuk memahami tindakan praktis itu sendiri, penulis berusaha melihat peristiwa itu melalui pendekatan praktis atau *practice theory*. Apa signifikansi pendekatan ini? Bagi penulis jelas bahwa teori praktis ini secara luas terkonsentrasi dengan artikulasi hubungan antara struktur dan agensi dan bagaimana dua aspek tersebut saling mempengaruhi dalam dunia manusia (Ortner, 2006: 16; Bourdieu 1977). Yang menjadi perhatian besar penulis dalam meneliti tindakan praktis tanggap bencana Santana kemudian adalah hubungan Santana sebagai kelompok Islam di dalam komunitas Islam yang lebih besar lainnya atau di dalam masyarakat desa yang memiliki pemahaman dan afiliasi keagamaan berbeda. Di sinilah akan tergambar struktur-struktur dan agensi-agensi antara tindakan tanggap bencana Santana dan warga atau korban bencana di desa Turi, Lamongan.

Dalam studi kasus respons komunitas Santana terhadap bencana, pemberian makna Santana atas bencana akan digambarkan secara apa adanya sesuai dengan pemaknaan individu-individu dalam kelompok Santana. Robert E. Stake menekankan bahwa tujuan studi kasus adalah untuk memahami dinamika yang ada di dalam *single setting*, konteks kehidupan nyata, ketika batasan antara fenomena dan konteks tidak terlalu jelas buktinya, dan ketika multi sumber bukti digunakan. Menurutnya, studi kasus tidak harus seseorang atau sebuah organisasi besar melainkan sistem apa pun termasuk kumpulan orang atau komunitas sebagaimana komunitas Santana sebagai komunitas agama (Stake, 2005: 443-465).

Dalam menganalisis makna tersebut, penulis menekankan pada analisis teks dan perkataan (*talk*). Pertama, analisis teks. Analisis teks dilakukan untuk menganalisis data-data tertulis seperti hasil pengamatan maupun tertulis seperti *booklet*, tempelan-tempelan simbol tertentu di beberapa dinding pesantren dan rumah warga serta arsip. Kedua, analisis perkataan (*talk*). Dalam kajian empiris, perkataan dipahami pertama dan utama sebagai sebuah kendaraan tindakan manusia (Perakyla, 2005: 875). Dengan demikian, perkataan juga masuk dalam kategori tindakan. Sementara tindakan sendiri adalah secara struktural diorganisasi. Praktik tindakan yang terdiri atas pusat kehidupan sosial secara menyeluruh diorganisasi.

## Santana dan Bencana

Santana adalah akronim dari SANtri TAnggap bencaNA. Dengan demikian jelas bahwa mereka ini adalah kumpulan santri pondok pesantren Sumber Pendidikan Mental Agama Allah (SPMAA) di Desa Turi, Kabupaten Lamongan, Jawa Timur, yang memiliki ketertarikan khusus pada masalah bencana. Pada awalnya, nama Santana adalah Kesatriagung (Kelompok Santri Alam dan Lingkungan) yang berdiri pada tahun 1980, dan berubah menjadi Santana pada tahun 2004 dengan nama Santri Tanggap Bencana. Nama Santana digagas oleh pendiri Pesantren SPMAA yaitu Muchtar.

Sebagai sebuah kelompok atau organisasi otonom yang berada di bawah yayasan SPMAA, semua santri pesantren SPMAA secara otomatis dapat diklaim sebagai anggota Santana. Namun, keanggotaan inti yang secara resmi dan terstruktur hanya terdiri sekitar 20 santri pilihan.

### Pemaknaan Bencana

Penulis kembali menguatkan bahasan di sini bahwa bencana lebih dipandang sebagai sebuah gejala sosial-budaya daripada gejala alam. Sebagai gejala sosial-budaya, setiap santri kelompok Santana memberikan makna yang berbeda atas bencana yang dihadapi, khususnya bencana yang ada di lingkungan sekitarnya. Dari 20 anggota kelompok Santana, terdapat lima varian pemberian makna: peringatan Allah, ujian Allah, hukuman Allah, azab (siksa) Allah, dan kerusakan lingkungan.

Dalam memandang bencana sebagai peringatan Tuhan, salah seorang anggota inti Santana, Robin (26) mengisahkan pengalamannya ketika melakukan

kegiatan tanggap bencana di Lamongan. Dari pengalamannya membantu para korban bencana, dia menyimpulkan bahwa bencana baginya adalah peringatan yang diberikan oleh Allah pada manusia. Robin mengatakan bahwa "Memang …Indonesia ini sudah rusak moral orang-orangnya.…di desa-desa juga banyak korupsi …. Mereka belum juga sadar padahal Allah sudah memberi peringatan lewat bencana yang terus ada mulai di Aceh sampai banjir di sini."

Santri lain memberi makna bencana sebagai ujian Allah. Dalam sebuah diskusi informal, seorang santri berpendapat bahwasanya terjadinya bencana merupakan ujian Tuhan sebagai teguran untuk meningkatkan keimanan suatu kaum. Seorang santri tersebut, Fani Suradji (26), mengatakan bahwa "……jelas bangsa ini sedang diuji oleh Allah. Ini bukan azab karena azab itu diberikan Allah pada kaum yang benar-benar syirik. Nah, Indonesia ini paling tidak mayoritas beragama Islam, apalagi di sini (Lamongan). Ini adalah ujian dari-Nya. …" Pendapat Fani Suradji tersebut memposisikan bencana sebagai ujian dari Tuhan. Dia memberikan makna ujian atas peristiwa bencana sebagai tafsirnya atas perbandingan dengan kejadian nabi-nabi masa lalu dengan peristiwa kekinian di mana peristiwa masa nabi adalah masa yang tidak banyak orang bersedia beriman dan saat ini orang Indonesia mayoritas beragama Islam.

Dua santriwati memberi makna bencana sebagai hukuman Allah. Dua santriwati ini, Puji Rahayu dan Emyatun, memandang bencana sebagai akibat dari perbuatan manusia, baik itu perbuatan yang merusak lingkungan maupun perbuatan yang dilarang oleh Islam seperti syirik dan berbuat maksiat. Karena perbuatan tersebut bertentangan dengan ajaran Islam, maka keduanya menganggap Tuhan munurunkan hukuman pada manusia yang tidak menjalankan ajaran Islam. Puji Rahayu menjelaskan "bencana itu disebabkan oleh perbuatan manusia sendiri. Adanya banjir merupakan peringatan sebagai hukuman bagi manusia agar selalu berbuat baik dan tidak menyekutukan-Nya serta tidak berbuat maksiat. Ini sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an." Emyatun juga berpendapat bahwa terjadinya bencana karena manusia tidak taat pada Allah. "Bagi saya, makna bencana yang terjadi itu adalah hukuman Allah yang diberikan pada manusia karena manusia tidak taat kepada Allah," jelasnya. Terlihat dalam pernyataan Emyatun tersebut bahwasanya bencana merupakan hukuman yang diberikan Tuhan pada manusia yang tidak taat pada ajaran Tuhan. Emyatun di sini berbicara dalam konteks bencana banjir di Lamongan yang menganggap korban bencana yang beragama Islam tersebut sudah mengetahui ajaran Islam namun tidak mau mempraktikkannya .

Pemaknaan lain adalah bencana sebagai azab. Terdapat dua santri anggota Santana yang menggunakan kata ini untuk memberi makna pada bencana alam yaitu M. Yasin Hamid dan Musyrifah. M. Yasin Hamid (31) merujuk pada kisah-kisah nabi Nuh dan Hud dalam memberi makna pada bencana alam. Beberapa kisah nabi yang menarasikan bencana sebagai siksa Tuhan terhadap penduduk yang tidak bersedia mengikuti ajaran nabi menjadi pegangan M. Yasin Hamid dalam memberi makna pada bencana yang terjadi di Lamongan dan Indonesia secara umum.

Makna yang berbeda dalam sudut pandang dan pendekatan dimunculkan oleh 11 santri dari 20 santri anggota Santana. Mereka memaknai bencana sebagai kerusakan lingkungan. Pada pertemuan penulis dengan Khosyi'in (35), dia bercerita banyak tentang beberapa pengalamannya ketika melakukan kegiatan tanggap bencana di Aceh, di Yogyakarta, Jember, dan Lamongan. Melalui pemahamannya terhadap peristiwa bencana dan sumber-sumber lain yang menjelaskan kejadian bencana seperti penjelasan ilmiah dan penjelasan Al-Qur'an, dia memiliki kesimpulan bahwa pada prinsipnya bencana merupakan peristiwa alam yang "lepas" dari campur-tangan Tuhan. Laki-laki lulusan perguruan tinggi Islam di Surabaya ini menempatkan Tuhan sebagai sesuatu yang transenden dan alam yang ditempati manusia sebagai sesuatu yang imanen. Dalam pandangannya, sebagai sesuatu yang transenden, Tuhan memang menciptakan alam dan isinya termasuk manusia, namun seluruh peristiwa yang berlangsung pada manusia dan alam merupakan proses yang diakibatkan oleh interaksi keduanya. Bencana alam seperti banjir, dan juga bencana alam lain, dipandang Khosyi'in sebagai peristiwa yang disebabkan oleh alam itu sendiri.

Diskusi penulis dengan Khosyi'in memberikan kesimpulan bagi penulis bahwa Khosyi'in berusaha menempatkan manusia sebagai faktor yang menyebabkan terjadinya banjir di Lamongan. Namun, lagi-lagi dia menampik bahwa manusialah yang menjadi faktor penyebab banjir. Menurutnya, banjir disebabkan oleh kerusakan alam dan manusia hanya berperan sebagai unsur yang mempengaruhi kerusakan alam seperti binatang dan unsur lainnya.

> "Kan sudah jelas bahwa alamlah yang menjadi sebab banjir atau tsunami, iya, kan! Allah dan manusia ini nanti dulu. Allah sudah memberi garis-garis pada alam, selanjutnya alam bergerak sendiri dan Allah sudah lepas tangan. Manusia, misalnya, dia menebang hutan itu bukan sebab banjir tapi sebab banjir itu ya air yang meluap karena bengawan tidak lagi mampu menampung."

Seorang santri lain bernama Imron Rosyidi (26) seolah mengamini pendapat Khosyi'in. Rosyidi memberikan makna bencana sebagai peristiwa alam dengan menempatkan alam sebagai penyebab bencana karena lingkungan sudah rusak. Baginya, terjadinya bencana alam merupakan akibat dari kerusakan lingkungan yang disebabkan oleh alam yang menurutnya sudah tua.

Dari varian pemaknaan 20 santri anggota anggota kelompok Santana di atas, terdapat lima varian pemaknaan yang menunjukkan adanya keragaman cara pandang santri dalam memberi makna atas bencana alam. Makna bencana alam sebagai "peringatan Allah" menunjukkan adanya bencana yang disebabkan oleh Allah sebagai petunjuk manusia yang dianggap oleh Santana sudah tidak lagi melakukan kebaikan atau ajaran Tuhan. Makna "ujian Allah" menunjukkan bagaimana pemaknaan santri Santana yang menafsir bencana alam sebagai teguran Tuhan langsung pada manusia agar dapat memperkuat iman mereka dengan kesabaran dan ketabahan dalam menghadapi segala peristiwa. Makna "hukuman Allah" menunjukkan pemberian makna santri Santana yang memandang bencana alam sebagai efek jera manusia atas perbuatannya. Makna "azab Allah" berkesimpulan kuat bahwa manusia telah berada dalam kondisi kufur atau menyekutukan Allah dengan yang lain dan manusia tidak lagi melaksanakan perintah ajaran Islam. Karena perbuatan manusia yang dianggap kufur tersebut, Allah memberikan siksa dunia. Sementara pemaknaan terakhir, "kerusakan lingkungan", memberikan makna bahwa bencana adalah proses alam yang disebabkan oleh kerusakan alam itu sendiri, baik akibat manusia maupun alam (bumi) yang dianggap sudah tua. Varian makna tersebut penulis sederhanakan dalam table berikut:

| Makna | Penyebab Bencana | Jumlah Santri | | Rata-rata Umur | Tingkat Pendidikan |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Lk | Pr | | |
| Peringatan Allah | Allah | 3 | 1 | 25 dan 42 | SMP, SMA |
| Ujian Allah | Allah | 1 | | 26 | SMP, SMA |
| Hukuman Allah | Manusia | | 2 | 25 dan 26 | SMP, SMA |
| Azab Allah | Manusia | 1 | 1 | 35 dan 50-an | SMP, SMA |
| Kerusakan Lingkungan | Alam | 11 | | 20 – 35-an | SMA, Universitas |

## Tindakan Praktis Santana terhadap Bencana Alam

Pemberian makna santri anggota kelompok Santana terhadap bencana alam tidak serta merta menjadi batasan atau sikap mereka terhadap peristiwa alam tersebut. Pemberian makna sebenarnya terus mengalami perubahan yang berkembang sesuai dengan apa yang diserap oleh pengetahuan pelaku. Di sini, pemaknaan Santana atas bencana alam akan dihubungkan dengan tindakan praktis mereka dalam merespons bencana. Apa signifikansinya? Penulis kira jelas bahwa pemaknaan Santana yang beragam tersebut memiliki pengaruh terhadap tindakan praktis Santana atas bencana alam baik di Lamongan maupun di daerah lain di Indonesia seperti Aceh, Mentawai, Wasior dan Erupsi Merapi di Yogyakarta baru-baru ini.

Setelah tiba di desa Turi untuk kedua kalinya, penulis tidak melihat banjir. Suasana desa tampak damai meskipun panas matahari serasa membakat kulit. Setelah menemui beberapa perangkat desa dan menyelesaikan urusan akomodasi, penulis segera bergegas ke Pesantren SPMAA sebagai basis Santana yang terletak di ujung utara desa Turi. Di halaman depan pesantren terdapat tenda yang berjajar kursi dan meja. Di sisi kanan tenda terdapat tulisan "Pengobatan Gratis Santri Tanggap Bencana (Santana)" di mana tenda dan kantor pesantren menghadap ke selatan. Beberapa santri yang memakai ikat kepala bertuliskan "Santana" terlihat sibuk melayani korban bencana banjir dan para orangtua baik dari desa Turi maupun dari desa lain seperti desa Laren.

Seorang kakek bercerita bahwa awalnya dia tinggal di tenda pengungsian. Setelah banjir reda, para pengungsi kembali ke rumah masing-masing untuk membersihkan rumah dan melanjutkan aktivitas kesehariannya. Namun, kakek ini memilih untuk ikut bergabung dengan Santana di pesantren dengan alasan kecocokan spiritual. "Saya sudah cocok dengan anak-anak (Santana). Di sini ingin beribadah dengan sungguh-sungguh", kata kakek. Menurutnya, dia lebih suka tinggal di pesantren karena dapat belajar banyak dari santri (wreda) lainnya dan ustad (guru) di sana. Terkait masalah logistik, dia sudah tidak lagi memikirkan masalah makan karena menurutnya pesantren sudah menanggung kebutuhan makannya.

Seorang santri menceritakan pengalamannya ketika menyelamatkan korban banjir. Dengan menggunakan perahu karet, empat orang santri anggota Santana mengelilingi desa yang terendam banjir setinggi atap. Mereka mulai melakukan pencarian sejak sore hari setelah air Bengawan Solo meluap dan mengalir

menggenangi desa. Dari sekian korban yang berhasil dievakuasi ke tempat pengungsian, sekitar pukul sepuluh malam, Santana tidak berhasil membujuk seorang nenek yang sedang sakit untuk segera diungsikan. Menurut Santana, nenek tersebut sudah pasrah dengan kematian dan akan tinggal di atap rumahnya. Setelah melalui perdebatan yang cukup lama, akhirnya nenek tersebut berhasil dievakuasi pukul 11.30 malam.

> "Saya berhasil mengeluarkan korban jam setengah dua belas malam, banjirnya sudah dua hari. Ada seseorang tua yang sakit, kemudian pasrah, tidak mau beranjak dari tempat untuk dievakuasi, kemudian saya bilang: "Saya mengerti, Bu. Sayalah orang yang diperintahkan Allah untuk membantu Ibu keluar dari tempat ini".

Di antara sekian korban bencana yang berhasil dievakuasi, yang paling banyak adalah survivor perempuan tua atau nenek-nenek. Dalam pandangan warga desa, Santana memang terkesan lebih memprioritaskan penyelamatan orang lanjut usia daripada yang masih berusia muda. Para santri ini tidak segan untuk membopong nenek-nenek korban bencana banjir. Sementara menurut Santana, mereka memang menolong orang lemah dahulu seperti nenek dan kakek, dan selanjutnya disusul anak-anak. Kasus yang menurut Santana menjadi tantangan besar adalah menolong perempuan muda. Mereka merasa canggung ketika menyelamatkan perempuan muda karena para santri anggota Santana yang melakukan evakuasi semuanya laki-laki dan menganggap perempuan sebagai "bukan muhrim" yang tidak boleh disentuh atau berpegangan. Kasus ini memang membatasi mereka dalam melakukan evakuasi yang masih mempertahankan dogma-dogma agama dalam situasi yang serba darurat.

Dalam pengakuan Hafidh, Santana langsung mengambil dana pesantren untuk keperluan pemberian logistik kepada korban bencana. Pada kasus banjir di Lamongan, Santana mengambil beras dan mie dari persediaan dapur pesantren untuk dibagi ke korban bencana banjir. Menurut mereka, tidak ada waktu cukup untuk berkoordinasi dengan pihak mana pun dalam memberikan bantuan pada korban karena sifat bencana yang mendadak dan tanpa dapat dipastikan sebelumnya. "…dalam keadaan serba darurat. Kita tidak dapat kesana-kemari mencari bantuan untuk korban. Kami ya langsung saja mengambil persediaan dapur pesantren," terang Khosyi'in.

Pada kasus banjir tahun ini, Santana sudah mengeluarkan beras sebanyak 10 kuintal untuk memberi bantuan pada penyintas. Di samping beras, Santana memberikan mie instan dan beberapa potong pakaian. Menurut warga, Santana memang beberapa kali melakukan hal serupa pada tahun-tahun sebelumnya ketika terjadi banjir. Kelompok relawan santri ini bahkan berkeliling ke rumah-rumah penduduk yang tergenang air untuk memberikan bantuan logistik karena sebagian besar warga tidak dapat keluar membeli kebutuhan sehari-hari.

Yang barangkali membedakan antara relawan bencana lain dengan Santana adalah cara pendampingan terhadap korban. Pendampingan korban yang dilakukan Santana adalah dengan mengadakan shalat bersama (*jamaah*) yang disertai *qunut*[1] (shalat bencana), doa bersama dan *taushiyah*. Cara Santana ini menurut korban bencana mengingatkan mereka atas kehadiran Tuhan dalam bencana alam. Kasminten, misalnya, memberikan pernyataan bahwa setelah dia mengikuti shalat jamaah, doa dan ceramah yang disampaikan Santana, kesedihannya atas bencana banjir berkurang (Wawancara 21 Agustus 2010). Selama di pengungsian dia malah berkonsentrasi untuk belajar berdoa dalam bahasa Arab dengan santri Santana.

Dalam penyelenggaraan shalat bersama baik maghrib maupun isya, ada tambahan qunut yang dimaksudkan sebagai cara untuk meminta pertolongan Tuhan dalam suasana panik. Seorang santri Santana divisi dai Santana, Hafidh, membacakan doa qunut tersebut dalam rakaat terakhir shalat maghrib dan *teak.* Pembacaan qunut menurut Hafidh dimaksudkan agar Tuhan memberi pertolongan pada korban bencana. Yang dimaksudkan pertolongan Tuhan adalah pemberian keselamatan bagi korban bencana beserta harta bendanya, juga kebesaran hati untuk menerima kenyataan bencana dengan kesabaran dan kepasrahan pada Tuhan. Hal-hal tersebut, menurut Hafidh, adalah tujuan utama qunut yang dilakukan oleh Santana bersama dengan para penyintas.

Setelah ritual shalat tersebut usai, khusus setelah shalat maghrib Santana dan korban bencana banjir mengikuti ceramah agama—yang disebut *taushiyah*—yang disampaikan oleh dai Santana. Sekitar 30 korban bencana laki-laki dan perempuan dewasa mengikuti *taushiyah* tersebut bersama anak-anak mereka. Menurut korban, *taushiyah* singkat yang berdurasi sekitar 10 menit tersebut memberikan ketenangan dan mengurangi kepanikannya. Taushiyah ini mengungkap proses kehidupan manusia yang pada akhirnya akan mengalami kematian. Karena korban saat banjir hidup dalam keadaan *antara* mati dan hidup, mereka merasa yakin keduanya sudah menjadi kehendak Tuhan (wawancara

Sholikin, 5 September 2010). Pada hari pertama banjir, dai Santana lebih banyak mengungkap proses-proses kematian dan kehidupan yang dialami manusia. Berawal dari ingatan kepada kematian, menurut Hafidh, korban bencana akan berusaha bangkit dan sintas menuju perubahan hidup, yaitu melakukan perbuatan baik dalam kehidupannya. Dalam taushiyah tersebut, Hafidh menjelaskan:

> "manusia hidup akan mengalami lima pekara: alam lauh mahfudz, alam kandungan ibu, alam dunia, alam kubur dan alam akhirat. Saya dan Anda sekarang memasuki alam yang ketiga, alam dunia. Akan melanjutkan ke alam kubur dan alam akhirat. …Jadi sekarang mari bekerja dengan serius dan beribadah dengan tekun. …mari istri, keponakan, nenek, saudara, tetangga yang belum beribadah kita ajak beribadah."

Bagi Santana, cara pemberian *taushiyah* tersebut memungkinkan korban bencana banjir yang mayoritas Muslim kembali merefleksikan perbuatannya selama di dunia. Dalam kondisi rentan dan panik, korban bencana memiliki peluang besar untuk mengingat sesuatu yang besar, kekuatan yang besar di luar dirinya. Peluang inilah yang digunakan oleh Santana untuk mengingatkan kembali bahwa kemungkinan terjadi kesalahan dalam diri atau perbuatan manusia sehingga banjir terjadi.

Dalam kegiatan sekolah gembira, sekitar 20-an anak usia sekolah dasar (SD) berkumpul di sebuah mushala. Dengan wajah yang tidak sedikit pun menampakkan kesedihan akibat bencana, mereka mendengarkan kisah-kisah lucu, dongeng dan kisah-kisah anak shaleh yang disampaikan oleh santriwati anggota Santana. Anak-anak tersebut terlihat riang seolah tidak terjadi apa pun pada diri, keluarga dan lingkungan mereka. Anak-anak yang sebagian besar adalah anak perempuan tersebut datang bersama ibu mereka.

Menurut Santana, pada hari pertama, anak-anak tersebut mengikuti kegiatan jalan-jalan bersama dengan penjelasan tentang alam dan cerita-cerita. Cerita yang dipilih saat itu adalah cerita dongeng-dongeh dan kisah-kisah lucu seperti "*si kancil mencuri ketimun*". Mereka mendengarkan cerita sambil berjalan mengitari persawahan yang terbebas dari banjir. Dalam kegiatan tersebut, beberapa anak juga mengajukan pertanyaan seputar kejadian alam seperti banjir di desa mereka. Santana memberikan penjelasan bahwa banjir adalah proses alam yang diciptakan Tuhan kepada manusia.

Pada hari-hari berikutnya, anak-anak korban bencana banjir melakukan kegiatan di mushala. Di sinilah mereka bermain dan mendengarkan cerita dan kisah-kisah anak shaleh yang diberikan Santana dan beberapa pengajar Taman Pendidikan Al-Qur'an di desa tersebut. Dalam kegiatan di mushala ini, mereka juga belajar mengaji atau membaca ayat-ayat Al-Qur'an yang disalin ke dalam sebuah buku kecil (saku) berjudul "IQRA'." Seluruh proses tersebut biasanya dilakukan seusai shalat ashar hingga menjelang shalat maghrib tiba.

## Analisis Makna

Lima varian pemberian makna oleh Santana atas bencana memberikan gambaran bagaimana masing-masing santri, secara personal, memiliki tafsir yang berbeda terhadap bencana. Jika kita perhatikan secara seksama, pemaknaan masing-masing santri yang memiliki latar belakang pengetahuan berbeda dipengaruhi oleh tingkat pendidikan yang berbeda pula. Dari lima varian pemberian makna yang muncul, ada dua kategori pemaknaan yaitu pemaknaan yang secara menyeluruh bersandar pada tafsir agama dan pemaknaan agama yang menitikberatkan pada kerusakan alam atau lingkungan. Dua kategori pemberian makna tersebut penulis sebut sebagai, *pertama*, "makna kehendak Tuhan" di mana Tuhan dalam agama menjadi dasar pertimbangan utama tafsir santri dan *kedua,* "makna kehendak alam" di mana pengetahuan tentang proses alam menjadi simpulan dari tafsir mereka atas bencana.

Dua kategori pemaknaan Santana, "kehendak Tuhan" dan "kehendak alam", pada gilirannya mengalami negosiasi dan kontestasi. Yang menarik dalam negosiasi dan kontestasi tersebut adalah perebutan makna yang berpengaruh terhadap tindakan Santana sebagai kelompok agama dalam menanggapi peristiwa bencana alam, terutama di lingkungan mereka. Judith Schlehe ketika meneliti Wacana Erupsi Vulkanis Merapi menyimpulkan adanya pluralitas makna terhadap bencana alam dan penafsiran-penafsiran terhadap makna bencana alam selamanya bernegosiasi dan berkontestasi (Schlehe, 2007). Negosiasi dan kontestasi pemaknaan yang terjadi tersebut pun sejatinya tidak berdiri sendiri. Artinya, dalam kontestasi makna tersebut, ada aspek lain, terutama aspek sosial, yang memunculkan sikap dan tindakan santri terhadap bencana alam. Dalam proses kontestasi ini, aspek-aspek yang beradu adalah aspek agama, aspek ilmiah dan aspek sosial. Proses-proses tersebut berpengaruh dan berimbas pada keputusan tindakan praktis Santana terhadap bencana. Tindakan praktis inilah

yang dapat memunculkan kegiatan bantuan pada korban dalam mengurangi risiko bencana alam.

Tindakan praktis Santana yang diwujudkan melalui kegiatan fisik seperti pendirian pos pengungsian, evakuasi, pelayanan medis, pemberian logistik, *taushiyah* dan shalat bencana, dan sekolah gembira. Kegiatan-kegiatan tersebut tentu saja tidak muncul begitu saja tanpa adaya proses-proses pemaknaan dan tanggapan terhadap makna. Bertolak dari varian pemaknaan Santana terhadap bencana, penulis akan melihat proses pemberian makna tersebut dan kaitannya dengan tindakan kolektif Santana. Penulis yakin bahwa setiap tindakan praktis memiliki dasar atau latar belakang tertentu, baik dasar ideologis maupun praktis. Di sinilah penting kiranya penulis melihat pemberian makna Santana atas bencana yang memungkinkan sebagai dasar mereka bertindak dan melakukan kegiatan tanggap bencana.

## Makna "Kehendak Tuhan"

Kategori makna kehendak Tuhan ini berdasar pada pemberian makna oleh informan anggota Santana yang cenderung menempatkan bencana sebagai kehendak Tuhan. Dalam memberikan makna atas bencana, beberapa santri memaknai bencana sebagai "Azab Allah", "peringatan Allah", "ujian Allah", dan "hukuman Allah" di mana semua istilah tersebut menunjukkan Tuhan sebagai pencipta bencana. Pemberian makna tersebut rata-rata didasarkan pada penjelasan agama, dalam hal ini adalah Al-Qur'an, mengenai peristiwa bencana yang dikisahkan di dalamnya. Bahkan, Musyrifah, secara tegas menerangkan bahwa "karena kekufuran mereka… Allah menimpakan azab kepada mereka berupa banjir…." Menurutnya, bencana seperti banjir merupakan peristiwa yang sudah ada sejak masa nabi-nabi sebagaimana narasi kisah Al-Qur'an. Sebagai santri, Musyrifah memang selalu mengaitkan semua gejala-gejala terutama bencana alam sebagai kehendak Tuhan. Pemaknaan Musyrifah ini menunjukkan reaksi para pemimpin agama atau pengikut agama pada umumnya ketika menghadapi peristiwa besar. Azizan Abdul Razak, seorang pemimpin Muslim Malaysia, juga mengatakan bahwa tsunami tahun 2004 lalu adalah pesan Tuhan (Stern, 2007:3-4). Selain Azizan Abdul Razak, seorang pemimpin agama yang juga politisi di Indonesia, Amien Rais, pun memaknai bencana Merapi di Yogyakarta 2010 sebagai azab dari Tuhan (www.vivanews.com). Jika kita telisik lagi, pemberian makna atas peristiwa bencana dalam kerangka penjelasan agama

(Tuhan) oleh pemimpin agama tersebut tidak jauh dari pengetahuan personal yang dipengaruhi oleh faktor agama selain berbagai faktor lain seperti politik. Kasus pemaknaan tokoh politik dan pemimpin agama Amien Rais, misalnya, juga sangat mungkin dipengaruhi oleh sikap politiknya ketimbang faktor agama dan pengetahuan personalnya. Contoh pemaknaan tokoh politik yang sekaligus tokoh agama seperti Amien Rais dan pemimpin agama di kota seperti Azizan Abdul Razak tersebut jelas memiliki perbedaan dengan pemaknaan pemimpin agama di lokal atau di tingkat akar rumput (*grass root*) sebagaimana Musyrifah. Melalui persinggungannya dengan masyarakat bawah (sipil) sehari-hari yang dikuatkan oleh pengetahuannya tentang agama, Musyrifah melihat bencana dari sudut pandang agama yang dikaitkan dengan moralitas penduduk yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam. Gejala-gejala seperti bencana alam selalu diukur dengan kacamata kitab suci (Al-Qur'an) sebagai kebenaran tunggal dalam pemahamnnya. Oleh sebab itu, dia memberi makna bencana sebagai azab Tuhan yang menempatkan Tuhan sebagai pencipta bencana atau bencana diposisikan sebagai kehendak Tuhan.

Empat informan Santana—yaitu Robin, Anggraeni, Muhammad Arif dan Muhamad Zainuri—menempatkan bencana sebagai "peringatan Allah". Makna "peringatan Allah" yang diberikan tidak jauh dari pemahaman santri terhadap moralitas manusia yang dianggap tidak sesuai dan standar moral menurut agama. Robin melihat kaitan kuat antara moralitas dengan bencana alam. "… bangsa Indonesia ini sudah rusak moral orang-orangnya. *Kan* banyak itu contoh korupsi yang ada di *tv-tv* itu. Di desa-desa juga banyak korupsi terutama oleh pamong-pamong itu." Alasan pemaknaan moral ini bukanlah pemaknaan independen Robin, melainkan makna yang ditangkap dari hasil pembacaannya terhadap kisah bencana masa nabi dan wacana moralitas yang ada dan berkembang di lingkungan mereka. Bagaimanapun, pemaknaan seperti ini menjadi refleksi pembacaan realitas sosial yang dihubungkan dengan ajaran agama. Dalam pandangan Ahimsa-Putra, posisi pemaknaan atau tafsir santri Santana atas bencana sebagai peringatan Tuhan ini sejajar dengan pemaknaan para paranormal (ahli spiritual Jawa) yang menyorot moralitas sebagai jalan mencapai hidup yang sempurna tanpa bencana (Ahimsa-Putra, 2000: 39). Bedanya, jalan pemberian makna santri Santana lebih menekankan sisi moralitas yang berdasar pada ajaran Islam. Di sini, sisi moralitas yang disinggung adalah moralitas dalam kerangka (agama) Islam.

Dalam sudut pandang yang lain, bencana alam juga dimaknai oleh Santana

sebagai “ujian Allah” dan “hukuman Allah”. Sebagaimana pemaknaan bencana sebagai azab dan peringatan, pemberian makna ini juga berdasar pada penjelasan Al-Qur’an sebagai sumber pengetahuan santri dalam memandang gejala-gejala yang terjadi. Kecenderungan pemaknaan seperti ini memang dimiliki oleh sebagian besar manusia pemeluk agama. Di Mesir, ketika terjadi gempa bumi 12 Oktober 1992, penduduk Mesir yang sebagian besar beragama Islam menghubungkan bencana alam tersebut dengan hari pembalasan atau kiamat (Homan, 2001) dan kemarahan Tuhan (Homan, 2000) yang secara langsung dihubungkan dengan penjelasan Al-Qur’an. Kasus yang kurang lebih sama juga terjadi di Turki saat terjadi gempa bumi tahun 1999. Dalam sebuah survei di Kota Mehmetcik Tented, Bakioglu dan Gammage menemukan bahwa sekitar 50 persen responden berpikir bahwa Tuhan telah menghukum mereka, 15 persen mengatakan sebagai takdir dan 5 persen meyakini bahwa bencana tersebut adalah tanda hari kiamat (A. Bakioglu dan P. Gammage, tt: 3-4). Bukti-bukti penjelasan orang beragama terhadap peristiwa bencana alam yang selalu dikaitkan dengan ajaran agama tersebut jelas menunjukkan posisi Tuhan sebagai pihak yang berkehendak atas bencana.

Pemberian makna sebagian anggota Santana yang memosisikan bencana alam sebagai kehendak Tuhan di atas berkaitan dengan pengetahuan mereka terhadap bencana. Penulis melihat bahwa kasus pemberian makna bencana sebagai azab, peringatan, hukuman dan ujian Tuhan merupakan refleksi dari pengetahuan mereka atas bencana itu sendiri. Melihat latar belakang santri yang memberikan makna tersebut, pada umumnya mereka memang memiliki latar belakang pengetahuan yang tidak jauh berbeda yaitu pendidikan pesantren. Dalam pendidikan pesantren, para anggota Santana hanya sampai menempuh pendidikan setingkat SMA atau yang mereka sebut sebagai Madrasah Aliyah. Sistem dan kurikulum pendidikan yang menitikberatkan pada pendalaman ajaran agama dalam pendidikan tersebut paling tidak berpengaruh pada cara pandang mereka terhadap segala gejala-gejala khususnya bencana alam.

## Makna “Kehendak Alam”

Pemberian makna kehendak alam yang penulis sebut di sini adalah pemberian makna atas bencana yang didasarkan pada penjelasan-penjelasan tentang alam dan lingkungan terhadap proses terjadinya bencana alam. Pemaknaan yang diberikan mayoritas (11) santri Santana ini menunjukkan pemahaman mereka

bahwa bencana alam dimaknai sebagai proses peristiwa alam atau kerusakan lingkungan.

Pemberian makna bencana sebagai kehendak alam menjelaskan bagaimana santri Santana berusaha menafsirkan bencana tidak hanya sebagai kehendak Tuhan melainkan juga sebagai peristiwa alam atau kehendak alam. Tafsir santri Santana atas bencana alam sebagai kehendak alam ini dapat kita lihat pada pernyataan salah satu anggota Santana, Khosyi'in, yang menyebut alam sebagai penyebab langsung bencana. Dia menyatakan "…sudah jelas bahwa alamlah yang menjadi sebab banjir…". Yang dimaksud Khosyiin dengan alam sebagai penyebab langsung bukan berarti dia menganggap tidak ada peran Tuhan sama sekali dalam proses kejadian bencana alam. Namun, anggota Santana ini menempatkan alam sebagai sesuatu yang independen yang dipengaruhi oleh faktor usia, perubahan alam, dan perbuatan manusia terhadapnya. Di sini Tuhan ditempatkan Khosyi'in sebagai pencipta awal namun ketika ciptaannya ada, maka ciptaan tersebut sudah dapat berproses, berinteraksi dan berubah tanpa harus ditangani Tuhan secara langsung. Artinya, ketika bencana banjir dipandang sebagai suatu peristiwa alam, bencana ini tidak ditempatkan sebagai kehendak Tuhan secara langsung melainkan lebih pada perilaku alam yang juga dipengaruhi oleh perilaku manusia seperti menebang pohon dan membuang sampah sembarangan.

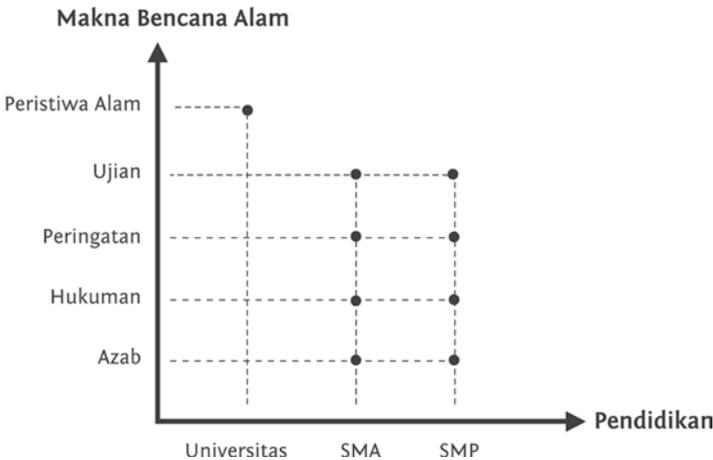
Penulis ingin menekankan, bahwa pemaknaan Santana yang menganggap bencana sebagai "kehendak alam" atau "peristiwa alam" banyak dipengaruhi oleh penjelasan para ahli geologi dan sejenisnya. Penjelasan tersebut diperoleh baik dari penjelasan media massa—yang didominasi oleh penjelasan proses alam—maupun dari pemahaman mereka ketika memperoleh informasi dari buku dan lingkungan akademis sewaktu belajar di lembaga pendidikan umum dan universitas. Sebagaimana para ahli geologi dalam kajian geofisika dan geoteknika yang menempatkan bencana sebagai proses kejadian alam, sebagian anggota Santana memiliki pandangan bahwa proses alam dan kerusakan lingkungan terjadi karena perbuatan manusia. Bencana banjir di Lamongan dipandang sebagai peristiwa alam yang disebabkan oleh perbuatan manusia sebagaimana yang telah mereka pahami dari penjelasan media dan penjelasan geografi. Pemahaman Santana tersebut juga berimplikasi pada keyakinan mereka bahwa bencana alam sepenuhnya sebagai tanggung jawab manusia dan bukan tanggung jawab Tuhan. Penjelasan tersebut tidak jauh berbeda dengan pandangan Alexander dalam David K. Chester (2005) yang menyatakan "…

*the repetitiveness of impacts and forms of damage, the delibate or inadvertent creation of vulnerability, and the gross predictability of consequences of disaster all add up to human, not supernatural, responsibility*."

Penempatan bencana sebagai peristiwa alam tidak serta merta menganggap Tuhan absen (tiada) dalam peristiwa alam melainkan peristiwa tersebut sudah berjalan sebagaimana prediksi Tuhan. Kasus pernyataan Khosyi'in "…Allah sudah memberi garis-garis pada alam, selanjutnya alam bergerak sendiri dan Allah sudah lepas tangan…" menegaskan pemahaman mereka bahwa Tuhan menyerahkan pengelolaan alam kepada manusia. Pernyataan ini tentu saja memiliki konsekuensi besar di mana manusia bertanggung jawab total atas kejadian bencana alam. Konsekuensi lain yang ditanggung manusia dalam konteks pandangan ini adalah penderitaan manusia sebagai tanggungjawab manusia itu sendiri.

Penulis melihat adanya pengaruh wacana bencana alam sebagai agensi manusia dalam pemberian makna Santana atas bencana alam. Ketika bencana dimaknai sebagai akibat dari ulah manusia yang merusak, mereka menganggap manusia yang bersalah di satu sisi dan alam yang telah lapuk di sisi lain—sebagaimana penjelasan Imron Rosyidi di bab III yang menganggap alam sudah tua dan rusak. Keterkaitan bencana dengan agensi manusia ini tentunya melihat tingkah-laku manusia yang dipandang keluar dari batas-batas moralitas ajaran Islam. Pada kesempatan lain, mereka juga menjelaskan bahwa memang dalam Al-Qur'an, Tuhan melarang manusia berbuat kerusakan di bumi. Pada konteks sebagai agensi, manusia ditempatkan sebagai *khalifah* yang menurut Parvez Manzoor (2004: 63) kekhalifahan itu dalam Islam diimbangi dengan *amanah* yang menekankan akal dan tanggung jawab moral.

Pernyataan sebagian besar anggota Santana ini penulis kira tidak lepas dari cara pandang mereka yang dibentuk oleh pengetahuannya. Penulis melihat adanya perbedaan cara pandang dan pemaknaan terhadap bencana oleh para anggota Santana yang sebenarnya ditunjukkan oleh kecenderungan latar belakang pendidikan mereka. Hampir semua santri Santana yang memberi makna bencana sebagai peristiwa alam memang pernah menempuh pendidikan sampai perguruan tinggi. Meskipun rata-rata anggota Santana yang berpendapat seperti ini melanjutkan kuliah di jurusan agama, namun tampak menerima dan mengedepankan tafsir bencana sebagai proses alam ketimbang kehendak Tuhan.

Jika penulis bandingkan antara santri Santana yang memberikan makna bencana sebagai kehendak Tuhan dan bencana sebagai kehendak alam, terdapat latar belakang penempaan pengetahuan yang berbeda di antara mereka. Semua santri Santana yang memberi makna bencana sebagai kehendak Tuhan memiliki latar pendidikan sederajat dengan sekolah menengah pertama (SMP) atau sekolah menengah atas (SMA). Adapun mayoritas—meskipun tidak semua—santri Santana yang memberikan makna bencana sebagai kehendak alam berlatar pendidikan sekolah menengah atas (SMA) dan perguruan tinggi atau universitas. Melihat latar belakang pendidikan yang penulis kira berpengaruh terhadap cara pandang santri anggota Santana ini, penulis secara sederhana menyimpulkan bahwa "*semakin tinggi tingkat pendidikan yang ditempuh oleh anggota Santana maka semakin ilmiah pemberian makna mereka atas bencana alam*." Sebaliknya, "*semakin rendah tingkat pendidikan yang ditempuh oleh anggota Santana, maka semakin metafisis pemberian makna mereka atas bencana alam*." Kesimpulan ini penulis gambarkan sebagaimana grafik di bawah ini. Dalam grafik ini, penulis kira pemberian makna atas bencana alam dipengaruhi oleh tingkat pendidikan yang membentuk cara pandang anggota Santana terhadap segala peristiwa terutama bencana alam.

Perbedaan pemberian makna yang tanpa disadari telah dibentuk oleh latar belakang pendidikan yang berbeda tersebut memunculkan pertanyaan kenapa mereka melakukan kegiatan yang sama yaitu tanggap bencana padahal memiliki pemaknaan atau tafsir yang berbeda terhadap bencana alam? Melalui pertanyaan inilah penulis kira pemberian makna bencana memiliki kaitan kuat

dengan tindakan tanggap bencana Santana. Paling tidak, secara simplifikatif dapat dipahami bahwa terjadi proses makna sehingga memunculkan tindakan tanggap bencana.

## Dari Makna Menuju Tindakan Praktis

Kegiatan tanggap bencana yang dilakukan oleh Santana di sini penulis sebut sebagai tindakan praktis karena kelompok Santana yang memiliki pemaknaan berbeda atas bencana alam, secara fisik, melakukan tindakan tanggap bencana melalui kegiatan praktis seperti pendirian pos pengungsian, evakuasi, pelayanan medis, pemberian logistik, *taushiyah,* shalat bencana, dan sekolah gembira. Melalui kegiatan tersebut, penulis dapat melihat bahwa masing-masing pemaknaan santri Santana memiliki pemaknaan bencana tersendiri sehingga pemaknaan yang berbeda tersebut dapat menyatu dalam sebuah tindakan bersama tanggap bencana. Dalam kacamata sosial, tindakan tersebut dapat disebut sebagai gerakan sosial karena merupakan tindakan yang memiliki pengaruh terhadap kehidupan sosial yang dalam penelitian ini adalah pemulihan korban bencana.

Tindakan praktis Santana tidak muncul begitu saja, melainkan hasil dari proses pemaknaan santri terhadap realitas sosial korban bencana. Adanya pemaknaan santri yang menempatkan bencana sebagai kehendak Tuhan dan kehendak alam mencerminkan refleksi mereka atas gejala-gejala alam (bencana) dan gejala-gejala sosial (penderitaan korban). Beberapa santri yang memaknai bencana sebagai kehendak Tuhan merasa terdorong untuk memberikan pertolongan pada korban bencana. Alasan mereka karena Tuhan telah memberikan bencana bagi suatu kaum, maka kaum yang lain berkewajiban memberikan bantuan pada korban tersebut. Adhim memberikan penjelasan bahwa korban bencana adalah manusia yang wajib mendapat pertolongan manusia lainnya sebagaimana penafsirannya terhadap Al-Qur'an.

> "...salah satu yang menjadi inspirasi kami adalah surat al-Maun, yang mengingatkan kami bahwasanya meski kita sudah hafal Al-Qur'an, tahu teori-teori dari para wali namun jika kita tidak mempedulikan nasib si miskin maka kita adalah pendusta agama. Abai pada nasib si miskin ini dapat dijabarkan bahwa kita abai dengan fakta sosial di sekitarmu, ada bencana namun kamu hanya ngaji saja, itu kan sama saja kita mendustakan agama."

Pandangan Adhim yang didasarkan pada surat al-Maun yang memerintahkan agar orang Islam menolong manusia lemah inilah yang menjadi salah satu alasan kegiatan tanggap bencana. Manusia lemah yang dalam Al-Qur'an disebut sebagai orang miskin dan anak yatim diasosiasikan Santana dengan korban bencana. "Mereka (korban bencana) juga miskin dan anak-anaknya itu yatim" kata Adhim. Melalui tafsir terhadap surat al-Ma'un yang dihubungkan dengan pemberian makna bencana sebagai kehendak Allah, Santana membuat kegiatan praktis yang membantu korban bencana alam.

Pada kasus setelah bencana banjir di Lamongan, tindakan praktis tanggap bencana Santana memiliki kaitan dengan pandangan bahwa korban dianggap mendapat ujian, peringatan, hukuman dan azab Tuhan. Ketika korban dianggap mendapat ujian, peringatan, hukuman dan azab Tuhan, mereka diposisikan sebagai manusia lemah, miskin dan berdosa yang perlu selalu memohon ampun pada Tuhan. Dengan anggapan tersebut, Santana melakukan tindakan yang berusaha mewujudkan dan memediasi pertolongan tersebut melalui cara mereka yaitu dengan memberi *taushiyah* agama, berdoa bersama, shalat bencana dan menghibur anak-anak. Kegiatan tersebut dianggap sebagai tindakan efektif agar korban bencana terhindar dari bencana, terhindar dari perbuatan maksiat dan kufur, terhindar dari siksa Tuhan. Penulis menyebut kegiatan Santana melalui memberi *taushiyah* agama, berdoa bersama, shalat bencana dan menghibur anak-anak tersebut sebagai pendekatan reflektif terhadap pemberian makna bencana sebagai kehendak Tuhan.

Jika dirunut, kegiatan tanggap bencana Santana berupa pemberian *taushiyah* agama, doa bersama, shalat bencana dan menghibur anak-anak merupakan respons dari pemaknaan anggota Santana yang memberi makna bencana sebagai ujian, peringatan, hukuman dan azab Tuhan. Respons ini muncul sebagai hasil pemikiran bahwa Tuhan akan memberi petunjuk bagi korban yang dianggap Santana telah melakukan tindakan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Melalui shalat, doa dan permohonan ampun, korban paling tidak memiliki harapan untuk melanjutkan hidup sehari-hari. Pendekatan agama seperti ini juga pernah ditemukan oleh Hanna Schmuck ketika meneliti strategi komunitas miskin lokal pada kasus bencana banjir di Bangladesh tahun 1991 di mana bagi orang luar, pendekatan tersebut dianggap sama sekali tidak membantu (Schmuck, 2000: 86). Namun, Schumck (2000:92) menemukan sisi-sisi penguatan dalam cara atau usaha masyarakat lokal tersebut. Dia menyimpulkan bahwa sikap penduduk pedesaan yang cenderung berpandangan bahwa bencana merupakan kehendak

Tuhan, sebenarnya merupakan reaksi strategis yang tepat untuk mengatasi krisis dan menolong diri sendiri agar segera kembali ke kehidupan normal.

Respons Santana atas bencana yang diwujudkan dalam pendekatan agama tersebut terhadap korban yang mayoritas Muslim seakan menolak anggapan yang memandang tafsir agama atas bencana yang dianggap fatalistik, menyalahkan korban hingga tidak berbuat apa pun untuk pemulihan dirinya. Melalui doa dan harapan yang diberikan agama, mental korban bencana paling tidak menyisakan keinginan untuk terus hidup dan berbuat lebih baik dalam hidupnya. Di samping itu, memang pandangan fatalistik yang membuat korban pesimis untuk hidup juga banyak dimiliki oleh para penganut agama sebagaimana pandangan sebagian masyarakat yang menganggap korban sebagai pihak bersalah dan pantas memanggul azab atau Tuhan telah berbuat kejam sehingga menghukum hamba-Nya dengan derita. Jacqueline Homan (2000: 147) juga mengamini adanya anggapan respons kaum beragama yang fatalistik dalam menghadapi bencana. "*…it would be wrong to assume that this result in a fatalistic attitude towards disaster. Religious explanation is meaningful to people but very few felt that this precluded practical action,*" kata Homan. Dari sini memang tampak bahwa penjelasan agama tidak menghalangi orang beragama atau komunitas beragama seperti Santana melakukan aksi praktis terhadap bencana.

Secara skematis, rentetan alur hubungan pemberian makna anggota Santana atas bencana sebagai kehendak Tuhan menuju tindakan praktis tanggap bencana dimediasi oleh ide kewajiban menolong orang lemah dan memberikan pencerahan pada mereka agar mendapat ampunan Tuhan. Ketika bencana diberi makna ujian, peringatan, hukuman dan azab Tuhan, ide Santana yang muncul adalah bagaimana memperoleh ampunan dan memberikan pertolongan pada korban bencana. Dari ide tersebut, Sanatana melakukan kegiatan tanggap bencana yang di dalamnya memakai pendekatan *taushiyah* agama, doa bersama, shalat bencana dan menghibur anak-anak sebagai cara memperoleh ampunan Tuhan dan menyelamatkan diri dari azab, ujian, peringatan dan cobaan Tuhan yang menciptakan derita (lihat gambar di bawah). Di sinilah kaitan makna bencana sebagai kehendak Tuhan yang diberikan anggota Santana dengan kegiatan tanggap bencana yang dilakukan.

Di sisi lain, makna bencana sebagai kehendak alam yang diberikan anggota Santana lainnya juga memiliki kaitan dengan tindakan tanggap bencana mereka. Jika dirunut, kegiatan tanggap bencana Santana yang menyediakan tempat pengungsian, pengumpulan logistik serta penyebarannya, pelayanan medis, dan

evakuasi merupakan respons dari pemaknaan anggota Santana yang memberi makna bencana sebagai kehendak alam (proses dan peristiwa alam). Respons ini muncul sebagai hasil pemikiran bahwa para korban bencana adalah pihak yang dirugikan oleh peristiwa alam dan manusia lainnya bertanggung jawab atas keselamatan mereka sebagimana ide ajaran agama yang diyakini Santana untuk selalu menolong manusia yang membutuhkan. Rentetan alur hubungan pemberian makna anggota Santana atas bencana sebagai kehendak alam menuju tindakan praktis tanggap bencana secara skematis dimediasi oleh ide kemanusiaan yang didasarkan pada perintah Islam untuk menolong orang lain yang membutuhkan, terutama korban bencana. Dalam pandangan ini, pemberian pertolongan tidak hanya pada manusia yang beragama sama (Islam) melainkan seluruh manusia yang menderita.

Ketika bencana diberi makna sebagai kerusakan lingkungan atau proses alam, kerangka dasar pemikiran anggota Santana adalah bagaimana menyeimbangkan alam yang di dalamnya termasuk ide untuk memberikan pertolongan pada sesama manusia sebagai solidaritas dan rasa kemanusiaan. Melalui ide tersebut, Santana melakukan kegiatan tanggap bencana yang memakai berbagai pendekatan untuk meringankan penderitaan korban bencana alam (lihat gambar di bawah). Di sinilah kaitan makna bencana sebagai kehendak alam yang diberikan anggota Santana dengan kegiatan tanggap bencana yang dilakukan.

Skema di atas memberikan gambaran bagaimana makna yang diberikan Santana atas bencana dapat berbuah menjadi tindakan tanggap bencana. Ketika mengikuti aktivitas keseharian santri anggota Santana, sebenarnya pemberian

makna sangat mungkin dipengaruhi dan dibatasi oleh informasi yang mereka rekam dalam memori. Tentu saja, penulis kira pemberian makna tersebut masih terbuka untuk mengalami perubahan. Meski demikian, pemberian makna yang muncul merupakan ukuran bagaimana pemahaman santri anggota Santana terhadap bencana alam terkait dengan kegiatan tanggap bencana yang dilakukan.

Tampak jelas di sini bahwa makna bencana yang diberikan oleh Santana—baik itu makna ujian, peringatan, hukuman, azab (kehendak Tuhan) maupun makna kerusakan lingkungan (kehendak alam)—berpengaruh terhadap tindakan praktis tanggap bencana. Dengan memberikan makna bencana sebagai kehendak Tuhan, anggota Santana tidak bersikap fatalistik yang kemudian menganggap korban sebagai pendosa dan tidak perlu mendapat bantuan apa pun. Pandangan mereka yang menempatkan bencana sebagai kehendak Tuhan justru memberikan semangat yang mendorong Santana memberikan bantuan terhadap korban bencana alam. Di sisi lain, makna bencana sebagai kehendak alam yang diberikan oleh sebagian besar anggota Santana mencerminkan pemahaman yang akomodatif yang berusaha menempatkan bencana alam dalam kerangka proses alam yang sudah digariskan oleh Tuhan. Makna-makna yang diberikan Santana tersebut menuntun mereka dalam merespons gejala-gejala (bencana) di lingkungannya. Wujud dari respons tersebut dapat kita saksikan melalui kegiatan tanggap bencana yang mereka lakukan di Lamongan dan juga di beberapa lokasi kejadian bencana.

Dilihat dari perspektif ini, sebenarnya agama memberikan peluang dan nilai-nilai bagi pemeluknya agar memahami gejala-gejala yang terjadi di lingkungannya serta merespons gejala tersebut untuk kepentingan manusia dan lingkungannya. Agama dapat memberikan nilai-nilainya bilamana pemeluknya sendiri—baik itu secara individu, kelompok atau organisasi—mampu memberikan penafsiran yang sesuai dengan konteks lokal tempat pemeluk tersebut tinggal dan menetap. Diakui atau tidak, kelompok agama dan organisasi komunitas memang telah berperan penting dalam membantu pemulihan para korban bencana alam. Pada kasus bencana badai Katrina, misalnya, FEMA, pemerintah dan kelompok agama lainnya memberikan respons bantuan secara cepat terhadap korban (Koening, 2006:xv-xvi). Pada kasus bencana tsunami di Aceh dan Erupsi Merapi di Yogyakarta, puluhan kelompok dan organisasi agama juga memberikan pertolongan terhadap korban bencana (Benthal, 2008).

## Politik Kepentingan dalam Tindakan Tanggap Bencana

Sebagaimana penjelasan terdahulu, pemberian makna Santana atas bencana alam memiliki pengaruh terhadap tindakan praktis tanggap bencana. Dalam proses tindakan tersebut, terdapat hubungan antara struktur dan agensi yang saling mempengaruhi (Ortner, 2006). Dapat kita lihat dalam tindakan praktis tanggap bencana Santana tersebut hubungan yang ketat antara santri dan non-santri di mana Santana mengambil posisi sebagai santri yang berusaha memberi pencerahan spiritual terhadap non-santri (korban bencana). Posisi Santana sebagai relawan yang membantu pemulihan korban baik pemulihan mental, spiritual maupun material tentunya berbeda dengan posisi korban bencana sebagai pihak yang inferior, tertekan oleh keadaan ketidakpastian dalam bencana.

Dalam relasi antara Santana sebagai santri dan korban sebagai non-santri tersebut, Santana menggunakan—dalam istilah Saba Mahmood—politik kesalehan dalam melakukan tindakan tanggap bencana. Politik kesalehan adalah praktik-praktik religius seperti shalat lima waktu, memakai pakaian bernuansa Islam seperti baju koko, sarung dan kopyah saat-saat shalat, membaca al-Quran setiap maghrib, isya dan subuh, baju selalu tersusun panjang (termasuk kaos dan celana seragam Santana), dan selalu memberi salam ketika berjumpa dengan warga. Nilai-nilai kesalehan dalam ukuran Islam lokal tersebut mencitrakan kesalehan dalam diri Santana sehingga membentuk citra baik, positif dan saleh dalam pandangan korban bencana.

Dalam kenyataan tersebut, penulis melihat pilihan Santana memakai pakaian tersusun panjang lebih karena pilihan strategis daripada perintah Al-Qur'an dan Hadith. Di sini, pakaian menjadi sebuah ciri kepribadian yang sekaligus ingin menunjukkan perbedaan bahwa santri Santana "lebih" saleh daripada non-santri atau warga korban bencana banjir. Inilah sebuah kesalehan yang berusaha ditampakkan untuk memperoleh suatu tujuan tertentu (Mahmood, 2005). Dengan cara yang demikian itu, dapat dimengerti bahwa korban bencana memandang Santana sebagai sosok yang memiliki kelebihan tertentu, terutama persoalan agama, dibandingkan warga. Bahkan beberapa pemuda dan remaja yang sedang giat mempelajari Islam menjadikan Santana sebagai model dan contoh bagi mereka.

Bentuk tindakan lain Santana yang menciptakan pencitraan positif pada korban bencana adalah aktivitas sosial *volunteerism* (kerelawanan). Tindakan kerelawanan yang dimanifestasikan lewat sejumlah aktivitas sosial—seperti

evakuasi, pemberian obat dan perawatan medis bagi korban yang luka, pendampingan dan pemberian logistik—membentuk pandangan korban bahwa Santana adalah kelompok religius dan peduli terhadap kesulitan orang lain. Kasminten (42), seorang warga Turi mengatakan “santri (Santana) semua baik, sering membantu orang yang susah.” Pandangan warga Turi ini menggambarkan persepsi warga terhadap Santana yang tentu saja tidak lepas dari politik kesalehan yang dibangun oleh Santana dalam keseharian hidup mereka.

Jika dilihat dari latar belakang sejarah keberadaan dan posisi Santana dalam struktur penduduk Turi, penulis melihat adanya penguatan citra sebagai eksistensi mereka di tengah-tengah kehidupan desa Turi. Pengalaman sejarah yang pernah memosisikan kelompok Santana sebagai kelompok yang dianggap “sesat”, PKI baru dan “murtad” mendorong kelompok ini menciptakan tindakan-tindakan sosial sebagaimana kerelawanan terhadap bencana alam yang tidak dilakukan kelompok lainnya. Dalam cara pandang yang demikian itu, dapat diketahui bahwa tindakan-tindakan dan sikap saleh menjadi bagian dari kepentingan eksistensi Santana di tengah-tengah kehidupan warga Turi. Perebutan citra antarorganisasi Islam di Turi menjadi dorongan tersendiri di mana masing-masing kelompok berusaha mengukuhkan lewat cara-cara mereka demi eksistensi dan kesalehan yang dimiliki.

Penulis menyaksikan bagaimana tindakan praktis Santana atas bencana menjadi ajang pembentukan politik kesalehan. Beberapa warga memang menerima secara penuh praktik-praktik yang membantu mereka dalam pemulihan pasca bencana, namun sebagian lain justru membuat resistensi pada Santana. Dalam proses ini aksi agensi Santana yang membawa seperangkat nilai-nilai tertentu (baru) pada korban bencana berhadapan dengan tradisi yang mapan dari kelompok agama lain. Resistensi terhadap Santana terjadi akibat reaksi positif sebuah struktur. Dalam pada itu, resistensi kelompok agama lain di Turi lahir sebagai reaksi tandingan dari agensi Santana. Agensi muncul karena reaksi negatif dari sebuah tatanan sosial. Agensi Santana muncul bukan semata-mata sebagai reaksi terhadap tradisi kelompok agama lain yang mapan tersebut melainkan sebagai bagian dari politik pencitraan kepada korban bencana di desa Turi.

Dalam proses tarik ulur antara agensi Santana dan resistensi kelompok agama lain tersebut, para aktor di masing-masing kelompok juga turut terlibat dan bermain. Proses tersebut kemungkinan tidak lepas dari pelibatan kepentingan individu-individu seperti pemimpin masing-masing kelompok untuk mengukuhkan atau merebut pencitraan positif pada kelompok, khususnya pada

dirinya. Di balik seluruh tindakan positif yang dibangun atas dasar kerangka pemikiran Islam serta nilai-nilainya tersebut, politik kepentingan individu ini memiliki peran yang dapat dirasakan namun tidak semua warga menyadarinya. Proses ini juga tidak lepas dari tindakan aktif sang pelaku sebagai individu yang memiliki kepentingan. Pada kasus  tindakan praksis kegiatan tanggap bencana Santana, politik kepentingan dalam kesalehan Santana adalah sebuah upaya untuk menjaga citra agar warga desa Turi tetap mengakui eksistensi kelompok Santana dan menempatkan Santana sebagai bagian dari kelompok Islam yang memegang teguh ajaran Islam secara benar-benar.

## Kesimpulan

Diskusi penulis mengenai hubungan pemberian makna kelompok Santana atas bencana dengan tindakan praktis tanggap bencana mereka menemukan bahwa antara pemberian makna dan tindakan memiliki kaitan yang saling mempengaruhi. Hubungan tersebut tampak dipengaruhi oleh ragam (varian) makna yang muncul dari santri anggota Santana. Bagaimanapun, varian makna yang berbeda tersebut penulis kira menjadi penting dalam proses pembentukan tindakan praktis tanggap bencana yang dilakukan Santana.

Kelompok Santana yang merupakan bagian dari lembaga Pondok Pesantren Sumber Pengetahuan Mental Agama Allah (SPMAA) memberikan makna atas bencana sebagai refleksi dari pengetahuan agama mereka. Sebagian anggota Santana memaknai bencana sebagai kehendak Tuhan (*acts of God*) yang dibahasakan dengan “peringatan Allah”, “ujian Allah”, “hukuman Allah” dan “azab Allah”. Sementara itu, sebagian anggota Santana yang lain memberi makna sebagai “kehendak alam” yang dibahasakan dengan “peristiwa alam” dan “kerusakan lingkungan.” Dalam pemahaman penulis, makna dari varian makna yang berbeda tersebut dipengaruhi oleh tingkat pendidikan anggota Santana di mana santri yang berlatar belakang pendidikan tertinggi SMA cenderung memaknai bencana sebagai kehendak Tuhan dan yang berpendidikan tertinggi universitas cenderung memaknai bencana sebagai kehendak alam. Dalam proses pemberian makna tersebut, lingkungan tempat mereka berinteraksi juga memiliki signifikansi dalam pembentukan makna atas bencana.

Pemberian makna Santana atas bencana tersebut bukan tidak memiliki arti apa pun terhadap korban bencana. Pemaknaan Santana menjadi refleksi keberagamaan yang mempertanyakan signifikansi beragama dengan respons

terhadap kenyataan sosial terutama peristiwa bencana. Posisi pandang ini membentuk kesimpulan pada diri mereka untuk melakukan tindakan praktis dalam upaya memberikan bantuan dan pertolongan terhadap korban bencana. Dari sini dua arus pemaknaan, “kehendak Allah” dan “kehendak alam”, menemukan proporsinya lewat pendekatan yang dilakukan dalam memberikan bantuan dan pertolongan terhadap korban bencana alam. Makna “kehendak Allah” mewujud dalam cara-cara ketuhanan yaitu melalui pendekatan *taushiyah* agama, doa, shalat bencana dan sekolah gembira dalam memberikan pertolongan pada korban bencana. Adapun makna “kehendak alam” mewujud dalam cara-cara ilmiah yaitu melalui pendekatan pendirian pos pengungsian, pelayanan kesehatan, evakuasi korban bencana, pemberian logistik dan penjelasan ilmiah tentang proses terjadinya bencana dalam memberikan bantuan dan pertolongan pada korban bencana.

Di luar proses pemaknaan yang mewujud dalam tindakan praktis tanggap bencana tersebut, proses politik kepentingan terbentuk. Melalui tindakan tanggap bencana yang merupakan tindakan *volunteerism* tersebut, Santana mencitrakan diri sebagai kelompok agama yang peduli terhadap penderitaan orang lain terutama korban bencana. Di sinilah praktik-praktik politik kesalehan muncul dalam perilaku sehari-hari anggota Santana melalui praktik-praktik religius seperti shalat lima waktu, memakai pakaian bernuansa Islam seperti baju koko, sarung dan kopyah saat-saat shalat, membaca Al-Qur’an setiap maghrib, isya dan subuh, baju selalu tersusun panjang (termasuk kaos dan celana seragam Santana), dan selalu memberi salam ketika berjumpa dengan warga. Namun, politik kesalehan tersebut pun mendapat resistensi kelompok agama lain sebagai sebagai reaksi dari pencitraan positif Santana. Resistensi kelompok agama lain tersebut lahir sebagai reaksi tandingan dari agensi Santana dalam struktur sosial desa. Agensi muncul karena reaksi negatif dari sebuah tatanan sosial. Agensi Santana muncul bukan semata-mata sebagai reaksi terhadap tradisi kelompok agama lain yang mapan tersebut melainkan sebagai bagian dari politik pencitraan kepada korban bencana di desa Turi. Pada kasus tindakan praksis kegiatan tanggap bencana Santana, politik kepentingan dalam kesalehan Santana adalah upaya untuk menjaga citra dan eksistensi kelompok Santana dan menempatkan Santana sebagai bagian dari kelompok Islam yang memegang teguh ajaran Islam secara sebenar-benarnya. []

# DAFTAR PUSTAKA


Abdullah, Irwan. 2009. “The Structure and Culture of Disaster: Theory, Research and Policy” dalam *Proceeding International Seminar Disaster Theory, Research and Policy*, Graduate School Gadjah Mada University, October.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2000. “Peringatan, Cobaan dan Takdir: Politik Tafsir Bencana Merapi” dalam *Masyarakat Indonesia*, Jilid XXVI, No. 1.

Benthall, Jonathan. 2010. “Have Islamic Aid Agencies a Privileged Relationship in Majority Muslim Areas? The Case of Post-Tsunami Reconstruction in Aceh”, dalam *Journal of Humanitarian Assistance,* November 17.

_________________. 2008. ‘Have Islamic Aid Agencies a Privileged Relationship in Majority Muslim Areas? The Case of Post-tsunami Reconstruction in Aceh. *Journal of Humanitarian Assistance,* June.

Blaikie, P., T. Canon, I Davis, dan B. Wisner. 1994. *At Risk: Natural Hazards, People’s Vulnerability and Disaster.* New York: Routledge.

Chester, David K. 2005. “Theology and Disaster Studies: The Need for Dialogue” dalam *Journal of Volcanology and Geothermal Research* No. 146.

________________. 1993. *Volcanoes and Society.* London: Edward Arnold.

Data Dasar Profil Desa/Kelurahan Turi Tahun 2009.

E. Stake, Robert. 2005. “Qualitative Case Study” dalam Norman K. Denzin dan Yvonnas S. Lincoln (ed.) *The Sage Handbook of Qualitative Research,* edisi ketiga. London dan New Delhi: Sage Publications.

Geertz, Clifford. 1992. *Tafsir Kebudayaan.* Yogyakarta: Kanisius.

______________. 1989. *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Machasin. Jakarta: Pustaka Jaya.

Homan, Jacqueline. 2002. “The Social Construction of Natural Disaster: Eygipt and the UK.” dalam Mark Pelling (ed ), *Natural disasters and development in a globalizing world*. London: Routledge.

_________________. 2001. “A Culturally sensitive approach to risk? ‘Natural’ hazard perception in Egypt and the UK. dalam *Australian Journal of Emergency Management* 16 (2).

Koening, Harold G. 2006. *In the Wake of Disaster: Religious Responses to Terrorism & Catastrophe.* Philadelphia and London: Templeton Foundation Press.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press.

Manzoor, Pervez. 2004. “Lingkungan dan Nilai-nilai dalam Perspektif Islam” terj. Putut Wijanarko dalam *Ulumul Qur’an: Jurnal Islam dan Kebudayaan*, no. 9 vol. II.

Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject.* Durham: Duke University Press.

Perakyla, Anssi. 2005. “Analyzing Talk and Text” dalam *Handbook of Qualitative Research*, norman K. Denzin dan Yvonnas S. Lincoln (ed.) edisi ketiga. London dan New Delhi: Sage Publication.

Schlehe, Judith. 2007. “Cultural Politics of Natural Disasters: Discourses on Vulcanic Eruptions in Indonesia,” dalam Michel J. Casimir and Ute Stahl (ed), *Culture and the Changing Environment: Uncertainity, Cognition, and Risk Management in Cros-cultural Perspective.* Oxford/New York: Berghahn.

Schmuck, Hanna. 2000. “An Act of Allah: Religious explanation for flood in Bangladesh as Survival Strategy”, *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 18 (1), 85-96.

http://headlines.vivanews.com/news/read/185970-amien—bencana-ini-azab-bak-dialami-kaum-luth, akses terakhir 4 Januari 2010.

# 7 PERAYAAN MAULID HIJAU DI LERENG GUNUNG LAMONGAN

## Respons Masyarakat Lokal terhadap Kerentanan Bencana

Abdul Malik

## Pendahuluan

Selama ini ada dua kegagalan mendasar dari pendekatan bencana, baik sebagai praktik maupun kajian. Kesalahan pertama, kajian bencana banyak terjebak pada penelitian atau praktik pada pasca bencana (Dore and Etkin, 2003: 75).[1] Akibatnya, upaya seperti itu sering melupakan aspek kerentanan yang melekat secara historis dalam masyarakat. Dalam hal ini, bencana masih dipandang sebagai sesuatu peristiwa yang terjadi begitu saja. Padahal bencana merupakan sebuah proses dalam masyarakat yang menyangkut hubungan manusia dan alam sekitarnya[2] Karena itulah, dalam diskursus bencana persoalan bagaimana menghadapi risiko dan kerentanan bencana menjadi hal penting yang harus dilakukan pada masa sebelum ataupun setelah bencana.

---

1. Sebagaimana diketahui bahwa respon masyarakat terhadap bencana meliputi tiga aktivitas yang saling terkait : respons dan *recovery* yang dilakukan setelah bencana. Selanjutnya mitigasi (*mitigation*) tindakan pengurangan bencana yang dilakukan baik sebelum atau sesudah bencana dan kesiapan (*preparedness*) yang dilakukan sebelum bencana. Semua kegiatan ini menjadi sangat penting dalam rangka merubah masa depan kerentanan bencana di suatu daerah, dan mengurangi risiko bencana Dore, Mohammed H. I and David Etkin. "Natural Disaster, Adaptive Capacity and Development in Twenty-First Century" in Mark Pelling (ed). 2003. N*atural Disaster and Development in a Globalizing World*. Rutledge, NY. hlm. 75.
2. Pemahaman dalam memandang bencana sebagai proses tidak sebagai peristiwa begitu saja menjadi penting karena menuntut manusia tidak hanya menerima secara pasif terhadap bencana, tetapi melakukan berbagai aktivitas sosial dan kultural yang mampu mengurangi terhadap kerentanan tersebut(Oliver-smith, 2001: 27).

Kedua, seperti yang dinyatakan Williams dan Matheny yang dikutip oleh Jason Corburn (2003: 422) bahwa rencana dan manajemen bencana yang dilakukan oleh para ahli dan ilmuwan seringkali menafikan karakteristik lokal, baik bahasa, kode maupun budaya setempat. Ketidaktertarikan terhadap konteks lokal tersebut disinyalir oleh Jacqueline Homan (2003: 142) karena selama ini pendekatan yang berkembang masih didominasi pendekatan modernis yang hanya membatasi pada kalangan ahli dan menutup akses keterlibatan masyarakat lokal.[3] Padahal komunitas lokal sebenarnya dalam waktu yang cukup lama telah mampu memitigasi dan beradaptasi dengan bencana.[4]

Melibatkan komunitas lokal akan memberikan dua keuntungan: *pertama*, mengalihkan paradigma dari merespons bencana kepada mitigasi dan kesiapsiagaan. *Kedua*, dari sekadar bantuan sementara menuju suatu proses fasilitasi komunitas yang berdasarkan inisiatif masyarakat bawah. Pelibatan komunitas lokal dalam bencana didasarkan pada fakta bahwa bencana tidak lain adalah hubungan yang saling mempengaruhi antara faktor alam dan proses sosial masyarakat. Karena itulah memahami struktur dan konteks sosial menjadi satu elemen penting dalam memahami tingkat kerawanan alam tersebut ( Allent, 2003:171).

Karena itulah, penelitian ini mengambil dua celah yang tidak tersentuh tersebut dengan memfokuskan pada kajian prabencana, lebih spesifik lagi pada aspek kerentanan dengan cara mengambil konteks lokal sebagai suatu kajian yang dianggap penting. Penelitian ini mengambil lokasi di Desa Tegalrandu Kecamatan Klakah Kabupaten Lumajang Jawa Timur di mana kondisi lingkungan di daerah tersebut telah mengalami krisis ekologis yang mengancam terjadinya bencana. Hal itu sangat menyedihkan mengingat lingkungan bagi masyarakat setempat merupakan tulang punggung ekonomi sekaligus sebagai

---

3 Pendekatan modernis selalu berangkat dari asumsi bahwa menempatkan bencana dan masyarakat sebagai sesuatu yang terpisah. Bencana sebagai faktor eksternal yang terpisah dari kehidupan sehari-hari sementara bencana hanya dapat didekati oleh para ahli Jacqueline Homan (2003: 142).

4. Dewasa ini sebagaimana studi hubungan komunitas lokal dan lingkungan menjadi popular di berbagai negara. Berbagai studi tentang praktik dan tradisi komunitas tersebut menjadi sorotan penelitian ilmiah sebagai salah satu alternatif dalam pengelolaan sumber daya alam dan konservasi lingkungan dalam rangka mencegah munculnya bencana alam yang disebabkan oleh perkembangan industri modern. Buku bunga rampai yang sangat menarik misalnya Traditional Ecological Knowlgede and Resource Management yang dieditori oleh Charles R. Menzies memberikan gambaran bagaimana pengetahuan lokal dari masyarakat traditional yang meliptui berbagai mata pencaharian bertani, melaut, berhutan mampu menyeimbangkan antara alam semesta dan kebutuhan mereka sehari-hari. Di samping itu mereka mampu memberikan pendidikan tersebut terhadap generasi selanjutnya melalui berbagai simbol, legenda dan cerita rakyat yang mampu memberikan perspektif pengelolaan sumber daya alam bagi masyarakat setempat.

ruang aktivitas budaya. Namun, lebih penting dari sekadar kerusakan tersebut adalah kerentanan sosial yang dimiliki masyarakat dalam waktu yang cukup panjang. Dalam hal ini, kerentanan fisik dan sekaligus kerentanan kultural yang telah melekat lama dalam masyarakat.

Mengatasi kondisi tersebut, sebagian masyarakat yang tergabung dalam Paguyuban Masyarakat Tegalrandu (PMT) menginisiasi perayaan desa yang menggabungkan antara kegiatan keagamaan, tradisi lokal dan penghijauan, yang kemudian disebut dengan "Perayaan Maulid Hijau". Acara tersebut telah dimulai sejak 2006 dan terus berlangsung hingga saat ini. Sayangnya, inisiasi lokal yang dilakukan masyarakat setempat menemukan tantangan dari sekelompok orang yang menyatakan pelaksanaan acara tersebut sebagai perayaan keagamaan yang sesat.

Berdasar pada latar belakang tersebut, penelitian ini berangkat dari beberapa pertanyaan: Apa yang melatarbelakangi masyarakat di Tegalrandu menginisiasi pelaksanaan Maulid Hijau tersebut? Kerentanan seperti apa yang sedang dialami oleh masyarakat setempat? Bagaimana proses pelaksanaan Maulid Hijau? Bagaimana dinamika pertentangan masyarakat setempat dengan kelompok yang menolak perayaan tersebut? Bagaimana upaya praktis Maulid Hijau bagi masyarakat Tegalrandu dalam upaya menanggulangi kerentanan bencana dan merawat lingkungannya?

Penelitian ini merupakan kajian sosial terhadap bencana. Pendekatan ilmu sosial[5] dalam bencana mencoba merekonsiliasi dan menemukan makna di balik dualisme masyarakat dan alam, serta berusaha mengeksplorasi kontruksi sosial bencana dan alam semesta. Pendekatan ini menjadi penting karena bencana tidak hanya berimbas secara fisik dan teknologis terhadap lingkungan, tetapi kerentanan sosial juga memberikan imbas sangat besar terhadap terjadinya bencana. Kombinasi kerentanan sosial dan kondisi alam inilah yang memproduksi bencana. Di sinilah dapat ditemukan dua kategori kerentanan yakni alam yang rentan dan masyarakat yang rentan (Stephen: 2003).

---

5. Ilmu sosial dalam bencana berusaha menggali variasi perspesi masyarakat terhadap alam yang beragam dari suatu waktu dan tempat. Bagaimana cara suatu komunitas memahami bencana dan alam semesta dan bagaimana mereka memitigasi bencana berdasarkan pemahaman dan ekspresi terhadap alam tersebut adalah hal yang sangat penting untuk didiskusikan dalam persoalan bencana. Hal ini, tentu saja, akan berbeda dengan pendekatan modernis yang menempatkan alam dan bencana sebagai sesuatu yang dapat ditaklukkan. Sistem pengembangan relasi simbiotik antara bencana dengan masyarakat akan membantu dalam mengurangi kerentanan bencana di masa mendatang. Lihat Jacqueline Homan. "The Social Construction of Natural Disaster Egypt and UK" in Mark Pelling (ed). 2003. *Natural Disaster and Development in a Globalizing World*. Rutledge, NY.

Kerentanan dalam perspektif ini juga bukan sebagai sifat dari kondisi fisik alam lingkungan yang bersifat statis. Kerentanan merupakan sifat yang melekat dalam masyarakat yang berjalan secara dinamis. Ben Wisner dkk (2004) mengajukan tahap perkembangan bencana yang meliputi tiga perkembangan seperti skema 1 (lampiran). *Pertama*, akar penyebab yang meliputi terbatasnya akses terhadap kekuasaan, stuktur dan sumber daya alam serta pandangan atau ideologi dalam politik dan ekonomi. *Kedua*, proses dinamis sebagai akibat dari sebelumnya yang juga berperan dalam menghubungkan elemen yang ketiga yang disebut dengan kondisi yang tidak aman. Masyarakat dengan dinamika sosial dan berada di lingkungan yang tidak aman itulah yang disebut dengan masyarakat yang rentan.

Apa yang dimaksudkan kemampuan lokal dalam penelitian ini adalah inisiasi lokal yang dilakukan oleh masyarakat dengan memperingati ritual Maulid Hijau yang berisi upacara keagamaan dan tradisi lokal. Melakukan tindakan penyelamatan lingkungan dengan cara membingkainya dengan acara yang respek terhadap lokalitas menjadi suatu strategi lokal masyarakat dalam rangka menanggulangi kerentanan. Bagaimana strategi budaya tersebut dilakukan dalam menanggulangi dan mengurangi kerentanan baik dalam aspek fisik lingkungan maupun dalam aspek kultural yang terdapat dalam diri masyarakat tersebut akan dijawab dalam penelitian ini.

## Bergulat dengan Kerentanan, Memelihara Lokalitas

Bencana dalam hal ini dipahami dengan hasil interaksi antara alam (*nature*) dan budaya (*culture*). Dengan kata lain, bencana menggambarkan suatu proses hubungan antara dunia material dan kultural. Dengan pengertian ini, bencana merupakan problem yang mempunyai jalinan kompleks antara fisikal, biologis dan sistem sosiokultur. Dalam menghadapi risiko bencana, masyarakat tidak hanya dituntut untuk beradaptasi secara fisik dengan alam, tetapi juga adaptasi sosial dan kultural.

Proses adaptasi yang pernah dilakukan oleh masyarakat lokal sejak waktu yang cukup lama terbukti bertahan dalam kondisi bencana. Namun, pembangunan dan politik-ekonomi memasuki abad modern telah menghancurkan tatanan tersebut. Karena itulah, dibutuhkan suatu strategi baru bagi masyarakat lokal untuk memperkenalkan kembali kemampuan kultural mereka yang telah lama bergelut dengan bencana. Pada proses ini akan dijumpai suatu strategi

kultural masyarakat berupa resistensi atau fleksibilitas dengan berbagai tindakan sosial dan kultural yang unik seperti ritual, mitos dan legenda, baik hal baru maupun lama tetapi diperbarui (Hoffman and Oliver-Smith 2002: 11).

Beberapa peneliti menyebut intervensi komunitas lokal dalam pengurangan kerentanan bencana sebagai pengendalian praktis (*coping practice*), artinya pencegahan yang berdasarkan pengalaman mereka dalam bergelut dengan bencana. Pencegahan berbasis lokal berangkat dari asumsi dari apa yang terjadi dari masa lalu yang mungkin akan terjadi di masa depan. Praktik masa lalu dalam menangani bencana itulah yang menjadi *framework* bagi masyarakat lokal dalam melakukan mitigasi (Bankoff, 2004: 32). Strategi itulah yang terus bertahan dalam komunitas lokal dalam berhadapan dengan alam dan lingkungannya yang selalu mengalami perubahan. Dari sinilah dapat dipahami bahwa masyarakat ternyata memiliki kapasitas dan kemampuan lokal yang patut dicermati dan diadaptasikan dengan pendekatan lain agar pengendalian bencana dan kerentanan tidak hanya mengalir dari atas ke bawah (*top-down)*.

Dalam penelitian ini akan diuraikan bagaimana strategi masyarakat lokal bergelut dengan bencana dengan cara menghidupkan memori-memori masa lalu sebagai bahan untuk beradaptasi secara sosial dan kultural. Karena bencana merupakan jalinan kompleks antara lingkungan alam dan manusia itu sendiri, adalah menjadi penting untuk melihat struktur alam dan masyarakat lokal tersebut.

## Ragam Kerentanan dan Latar Belakang Maulid Hijau

Sebelum mengurai tentang latar belakang Maulid Hijau, terlebih dahulu akan dipaparkan secara singkat tentang kondisi Desa Tegalrandu. Desa Tegalrandu merupakan kawasan wisata yang ada di Kecamatan Klakah, Kabupaten Lumajang, Jawa Timur. Selama ini di Kabupaten Lumajang dikenal adanya “segitiga ranu (danau)” yang memiliki keindahan yang mengagumkan para wisatawan. Tegalrandu merupakan desa yang memiliki satu dari tiga keindahan alam tersebut. Tiga danau tersebut letaknya berdekatan yakni Ranu Klakah yang ada di Desa Tegalrandu, Ranu Pakis, yang berada di desa sebelah tepatnya di desa Ranupakis serta Ranu Bedali yang ada di Desa Ranu Bedali di Kecamatan Ranuyoso.

Selain pemandangan danau, Desa Tegalrandu juga diberkati dengan keindahan lain yakni rangkaian pegunungan yang mengelilingi desa tersebut. Salah

satu gunung yang paling besar dan tinggi adalah Gunung Lamongan yang juga melatari danau Ranu Klakah. Hal itu menjadi salah satu faktor tersendiri mengapa Tegalrandu dipusatkan menjadi desa wisata dibandingkan dengan desa lain yang juga memiliki danau yang serupa. Dua kekayaan alam, danau dan pegunungan merupakan satu keunggulan tersendiri tetapi juga menjadi tantangan bagi masyarakat setempat untuk selalu melestarikannya.

Setelah menjelaskan aspek keindahan panorama alam dan budaya yang ada di Tegalrandu, selanjutnya pandangan akan dialihkan pada suatu proses di mana panorama tersebut sedang mengalami perubahan yang cepat. Perubahan yang dimaksudkan adalah terjadinya proses produksi kerentanan, baik dalam lingkungan fisik lingkungan maupun lingkungan kultural yang ditunjukkan pada cara dan persepsi masyarakat terhadap lingkungannya dalam hubungannya dengan aktivitas kultural yang mereka lakukan.

Di Lumajang beberapa daerah yang sering mendapatkan bencana terletak di lereng Gunung Semeru seperti Pronojiwo dan Tempursari. Meskipun demikian, beberapa daerah yang berdekatan dengan Gunung Lamongan juga sering mendapatkan langganan banjir dan longsor dari Bukit Lamongan seperti Ranuyoso dan Randu Agung yang merupakan dua kecamatan yang mengapit desa Tegalrandu.

Saat ini, kata salah satu tokoh dan sesepuh Desa Tegalrandu, Bapak Matruki, hutan di Gunung Lamongan sudah mulai memprihatinkan. Pembalakan liar yang terjadi secara sporadis pada tahun 1998 merupakan suatu gejala penting yang menimbulkan kerusakan di sekitar hutan Lamongan. Pembalakan liar tersebut dapat saja dilakukan oleh oknum dari perusahaan swasta yang mendapatkan izin sepihak dari pemerintah atau dapat saja disebabkan oleh masyarakat itu sendiri. Aktivitas ekonomi masyarakat yang tidak memperhitungkan kerentanan dan ketahanan fisik lingkungannya adalah salah satu penyebab yang semakin memperparah kerentanan bencana di lereng gunung tersebut.

Sebagai akibat dari pembalakan tersebut, beberapa danau di kaki Gunung Lamongan sudah mulai kehilangan sumber mata air. Sebelumnya ada beberapa danau di kaki gunung Lamongan, dan saat ini hanya tinggal tiga danau yang masih bertahan. Di Danau Klakah sendiri yang ada di Tegalrandu, dari kurang lebih 32 mata air, saat ini hanya tinggal 4 mata air saja yang masih hidup dan mengalirkan air. Akibat dari berkurangnya mata air tersebut, Ranu Klakah mengalami pendangkalan yang cukup memprihatinkan. Saat ini kedalaman

maksimal Ranu Klakah diperkirakan hanya sekitar 28 meter. Pendangkalan tersebut semakin diperparah dengan adanya kiriman lumpur berpasir dari lereng Gunung Lamongan pada setiap kali turun hujan karena hutan seluas ±3000 hektar yang rusak akibat perusakan hutan dan penebangan liar yang terjadi pada tahun 1998.

Sepuluh tahun terakhir ini masyarakat sudah kurang memperhatikan kelangsungan lingkungan sekitar. Gunung Lamongan sebagai ladang pertanian terus diperlakukan sebagai lahan pertanian setiap tahun. Sementara itu penambakan ikan di Danau Klakah juga tidak melihat perubahan ekologis yang ada di sekitar danau tersebut. Sementara budaya dan tradisi yang sangat dekat dengan lingkungan juga kehilangan makna substansinya. Sebagaimana diperingatkan oleh Hefner (1999) bahwa perubahan ekonomi menyangkut pola produksi dan konsumsi tidak merupakan persoalan penyebaran teknologi dan rasionaliasi pasar semata tetapi juga melibatkan perubahan moral dan material sekaligus. Proses perubahan ekonomi ternyata memberikan dampak kuat terhadap pergeseran pandangan tradisional atau bahkan mereorganisasi tindakan masyarakat dalam sistem baru.

Kerentanan merupakan suatu sifat dinamis yang berjalan dalam ruang dan waktu yang akan berbeda antara suatu masyarakat di waktu tertentu dan ruang tertentu dengan masyarakat lainnya. Ruang dan waktu ini menjadi salah satu kunci dalam memahami perkembangan kerentanan suatu masyarakat. Pelaksanaan Maulid Hijau sebenarnya tidak hanya didasari oleh kondisi dari sifat-sifat kerentanan yang melekat baik dalam lingkungan fisik maupun sosial saat ini, tetapi lebih jauh kerentanan telah berjalan dalam kurun waktu yang lama.

Apabila dirunut dari akar masalah tersebut, kerusakan hutan di sekitar Gunung Lamongan telah lama terjadi yang dimulai sejak kebijakan pada era kolonial Belanda. Pelacakan sejarah tersebut dapat dilihat dari data yang dihasilkan oleh Hefner (1999) yang mengungkapkan proses perubahan ekonomi modern yang diterapkan Belanda abad XVIII dan XIX melalui kebijakan pertanian komersial berupa kopi yang hampir terjadi di wilayah pegunungan Jawa. Kebijakan tersebut telah mengubah tatanan kultural dan sosial masyarakat sekaligus lingkungan pegunungan Jawa. Sehingga pada tahun 1830 sampai 1850 wilayah dataran tinggi di pulau Jawa hampir tersapu dengan adanya kebijakan kopi Belanda. Periode selanjutnya adalah pemerintahan Jepang. Itulah era perusakan hutan periode kedua di era kolonial yang terjadi sekitar akhir 1943. Pemerintah Jepang mengubah perkebunan kopi dengan pohon produksi kayu.

Setelah kemerdekaan, kondisi hutan tidak menjadi lebih baik. Periode kedua era kemerdekaan pada masa Orde Baru. Akan tetapi, di lereng atas penanaman secara intensif telah menghancurkan ketahanan dan kesuburan tanah yang menyebabkan erosi. Selain kebijakan revolusi hijau tersebut, hal lain yang memperparah kondisi hutan di masa Orde Baru adalah upaya menjadikan hutan sebagai lahan produksi dan komersialisasi. Selanjutnya, tragedi 1998 menandai kerusakan hutan yang sangat besar di Gunung Lamongan yang terjadi di era pasca kolonial. Peristiwa ini terjadi pada pertengahan tahun 1998 ketika kondisi sosial, politik di tanah air mengalami goncangan akibat runtuhnya Orde Baru. Kondisi pemerintahan yang belum stabil dimanfaatkan oleh beberapa oknum untuk melakukan pencurian kayu dalam jumlah yang cukup banyak di Gunung Lamongan. Anehnya, sampai detik ini tidak ada pengusutan apalagi tindakan terhadap tragedi tersebut.

Kerusakan alam yang terjadi dalam babakan waktu tersebut telah menjadikan masyarakat Tegalrandu sebagai masyarakat yang rentan terhadap bencana. Apa yang disebut dengan masyarakat yang rentan adalah masyarakat dengan dinamika perubahan yang berada di bawah kondisi yang tidak aman (Ben Wisner, Piers Blaikie, Terry Cannon dan Ian Davis, 2004: 55). Dalam pengertian tersebut, masyarakat Tegalrandu telah mengalami proses kerentanan yang berlangsung cukup lama dengan elemen-elemen seperti dalam skema 2 terlampir. Kondisi alam yang tidak aman yang dirasakan oleh masyarakat setempat saat ini adalah krisis air yang ditunjukkan dengan semakin menurunnya debit air di Danau Ranu Klakah, kebakaran hutan yang terjadi setiap musim kemarau karena tidak ada pepohonan hijau di Gunung Lamongan, dan terakhir adalah ancaman banjir dan longsor yang pada pasca penebangan liar 1998 pernah terjadi tetapi dalam skala yang kecil di masyarakat di sekitar Gunung Lamongan.

Bagi masyarakat di Tegalrandu, alam merupakan sumber utama bagi mata pencaharian mereka. Ketika alam yang mereka tempati sudah mengalami kerusakan sedikit demi sedikit, maka sumber mata pencaharian mereka sedang berada dalam risiko. Gunung dan danau merupakan tulang punggung ekonomi masyarakat yang bergerak pada pertanian dengan irigasi danau dan nelayan ikan di danau, sedangkan petani di lereng gunung terancam dengan lahan yang terus mengalami erosi. Di saat yang bersamaan, timbullah keretakan sosial antar masyarakat yang merasa ancaman tersebut sebagai hal yang spesifik. Petani yang mengambil dari irigasi tentu saja akan merasa dirugikan dengan adanya penggundulan yang terjadi di lereng gunung, tetapi bagi masyarakat yang berge-

rak di pertanian di lereng gunung, pembukaan lahan demi mendapatkan lahan yang baru merupakan suatu kebutuhan. Kebakaran bagi sebagian masyarakat menjadi ancaman, tetapi tidak bagi mereka yang mendapatkan keuntungan dari kebakaran seperti para petani arang. Dengan demikian, polarisasi kepentingan tidak hanya terjadi antara pemerintah dan masyarakat, tetapi juga di antara kelompok berdasarkan kelas sosial dan ekonomi.

Kondisi alam dan proses sosial-kultural seperti itulah yang mendorong masyarakat untuk duduk bersama dalam rangka menemukan strategi yang baik yang mampu menanggulangi bencana dan mereduksi produksi kerentanan yang terus meningkat. Maulid Hijau yang dilaksanakan oleh masyarakat merupakan suatu upaya untuk keluar dari kerentanan tetapi juga tidak mengganggu produktivitas ekonomi masyarakat.

## Pelaksanaan Maulid Hijau

Pada awalnya, kondisi ekologis tersebut tidak mampu mendorong mereka untuk menjadi prihatin dan bertindak. Keprihatinan terhadap lingkungan masih sebatas keprihatinan individual. Keprihatinan kolektif mulai muncul dan semakin tumbuh ketika menyadari adanya beberapa desa di sekitar Gunung Lamongan yang telah menerima kiriman banjir pada musim hujan, misalnya desa yang berada di Kecamatan Randu Agung dan Ranu Bedali. Berangkat dari kondisi tersebut, para tokoh masyarakat yang tergabung dalam Paguyuban Masyarakat Tegalrandu (PMT) yang didukung oleh Perguruan Rakyat Merdeka (PRM) secara intens menggali berbagai gagasan untuk mengembalikan potensi danau pada fungsi semula.

Masyarakat menyadari bahwa pelestarian lingkungan saja tidak cukup tanpa mengurangi kerentanan sosial. Kerentanan kultural dan sosial merupakan ancaman yang tidak kalah seriusnya dengan kerentanan alam (Hoffman and Oliver-Smith, 2002: 6). Kondisi ini menyadarkan beberapa sesepuh desa untuk menemukan suatu media yang efektif dalam rangka mengurangi kerentanan lingkungan dan sosial sekaligus. Dengan mengeksplorasi kekayaan kultural yang ada, maka muncullah gagasan untuk mengadakan pelestarian lingkungan dengan cara mengadaptasikan agenda penghijauan dalam bahasa lokal dengan

cara merangkum potensi kultural masyarakat setempat sebagai modal sangat berharga.[6]

Dari pemikiran itulah muncul gagasan tentang penyelenggaraan Maulid Hijau. Itulah yang menjadi dasar penamaan Maulid Hijau. Di samping itu, alasan kedua kenapa memilih Maulid Nabi sebagai sarana penghijauan adalah karena pertimbangan metereologis dan geofisis. Maulid Nabi adalah perayaan yang bertepatan dengan musim penghujan, sehingga sangat cocok apabila dilakukan penghijauan. Walaupun nantinya Maulid Nabi tidak bertepatan dengan musim hujan penghijauan, Maulid Hijau akan terus dilaksanakan sebagai agenda tahunan sebagai bentuk penyadaran terhadap masyarakat sedangkan penghijauannya akan dilaksanakan pada musim hujan.

Maulid Hijau telah dilaksanakan sejak tahun 2006 hingga saat ini. Walaupun setiap tahun selalu ada kegiatan yang baru yang berusaha dimunculkan, pada dasarnya semua kegiatan itu tidak lepas dari tujuan semula yakni menyadarkan masyarakat tentang pelestarian lingkungan, melestarikan tradisi dan budaya lokal serta memperingati kelahiran Nabi Muhammad. Setiap tahun acara ini dilaksanakan selama 3 hari dengan tiga agenda di atas. Pada hari pertama dimulai dengan acara penghijauan dan pembukaan. Penghijauan dilakukan di sekitar Danau Ranu Klakah dan seterusnya acara penghijauan dilaksanakan setiap hari selama tiga hari sebelum memulai acara yang lain. Hari kedua merupakan pentas budaya dan tradisi masyarakat Tegalrandu, berupa kesenian, musik, hingga pada tradisi sakral yang disebut dengan larung sesaji. Hari ketiga adalah perayaan Maulid Nabi dengan diisi dengan pengajian dan ceramah agama.

Sebenarnya acara tersebut terlihat sederhana karena Maulid Hijau merupakan upacara desa yang mengadaptasi tradisi dan budaya lama yang sejak awal ditujukan untuk kepentingan pragmatis dan praktis yaitu untuk menyadarkan masyarakat tentang kondisi alam dan konservasi lingkungan. Perayaan tersebut berusaha merangkum pengetahuan lokal, kepercayaan lama, dan keyakinan

---

6. Pengetahuan lokal dari berbagai pengalaman bencana memang menjadi alternatif dalam pendekatan bencana sebagai suatu bagian dari pendetakan post-struturalis. Salah satu kasus menarik bahwa di daerah Cuenca di Ekuador yang secara masif mendapatkan pendidikan agama Barat Katolik, tetapi takhayul dan cerita rakyat masih bertahan, di tengah dominannya pengetahuan modern dan agama Katolik. Pemahaman untuk meminta tolong kepada orang suci yang dapat membantu memulihkan tragedi, legenda tentang roh dan spirit di sungai yang mempunyai signifikansi spiritual masih bertahan lama yang hal tersebut dapat memberikan perspektif bagi masyarakat lokal dalam menjaga lingkungan dan menghindari bencana. Masyarakat setempat membungkus bahasa lokal sebagai modal dalam rangka memberikan pengetahuan tentang lingkungan dan bencana. Lihat Ian Christoplos, "Actor in Risk" dalam Mark Pelling (ed), (2003) *Natural Disaster and Development in a Globalizing World*, 2003, Rutledge, NY. hlm. 96. Itu merupakan kasus menarik yang mirip dengan apa yang dilakukan oleh masyarakat di Tegalrandu dengan menyelenggarakan Maulid Hijau.

keagamaan sebagai modal dalam rangka mengurangi kerentanan yang dimiliki oleh masyarakat. Kepercayaan lama masyarakat setempat misalnya mengatakan bahwa danau akan mengering apabila ada wanita yang sedang menstruasi mandi di danau tersebut. Kepercayaan tersebut menegaskan bahwa danau tersebut dipandang suci dan tidak boleh terkotori, sehingga masyarakat sangat menghargai kejernihan dan kebersihan danau.

Dewasa ini kepercayaan-kepercayaan seperti itu menjadi hilang dan menandai pula hilangnya apresiasi masyarakat terhadap kondisi danau. Dalam hal ini Maulid Hijau dihadirkan melalui kegiatan penghijauan tersebut untuk mengajak masyarakat bernostalgia dengan nilai-nilai lama yang berupa penghargaan terhadap danau, hutan dan alam semesta. Meskipun demikian, menempatkan mitos-mitos lama tidaklah cukup apabila tidak disertai dengan pendekatan saintifik. Penghijauan adalah cara-cara saintifik dalam melakukan konservasi terhadap kerusakan alam. Dalam hal ini posisi nilai-nilai lokal ditempatkan secara kooperatif sebagai elemen yang mendukung terhadap tindakan-tindakan penghijauan.[7] Perpaduan antara nilai-nilai lama dan tindakan berdasar eksplanasi saintifik tersebut menghasilkan suatu bentuk ritual penghijauan dalam perayaan Maulid Hijau.

Ritual larung sesaji sebagai salah satu elemen dalam perayaan tersebut merupakan upacara desa yang telah dilakukan turun temurun sebagai warisan pendahulu. Menurut ceritanya pada awalnya perayaan larung sesaji dilakukan untuk menangkal keangkeran Danau Ranu Klakah dengan memberikan sesaji yang dilarung di danau yang berupa kepala sapi. Dahulu setiap bulan bahkan setiap minggu Ranu Klakah selalu meminta korban, yakni masyarakat atau pengunjung yang hanyut di danau tersebut. Sesaji merupakan semacam persembahan untuk menangkal peristiwa-peristiwa tragis yang dialami masyarakat.[8]

---

7. Dalam kaitannya dengan bencana dan kerentanan, ada tiga pendekatan dalam mendudukkan pengetahuan lokal dan sains.7 Pertama deficit model. Model ini menempatkan pengetahuan lokal sebagai sesuatu yang kurang memahami kalangan ilmuwan. Karena itu, para ilmuwan memberikan solusi bahwa masyarakat harus diajarkan pengetahuan agar dapat berpartisipasi dalam pengambilan. Kedua, *complementary model*. Masyarakat masih dalam sebatas memberikan penilaian, memberikan usulan semetara otoritas masih ada di kalangan ilmuwan. Ketiga *co-production model*. Pendakatan mengabaikan perbedaan antara ilmuwan dan masyarakat, karena semua kalangan berpotensi memberikan kontribusi terhadap perencanaan lingkungan (Corbun: 2003, 422-423).

8. Dalam tradisi Jawa ada empat macam sesajian (Ramelan: 2003). *Pertama*, sesajen yang diperuntukkan untuk yang kuasa, rasul, para wali, dewa-dewa, roh atau para ulama dengan tujuan untuk menyenangkan mereka disebut dengan selamatan. *Kedua*, sesajen untuk menolak pengaruh setan, hantu, jin dan roh jahat disebut dengan penulakan. *Ketiga*, sesajen yang dilakukan secara rutin kepada malaikat dan roh disebut wadina. Keempat, sesajen yang diberikan kepada para wali, malaikat untuk keselamatan roh yang meninggal atau penyelenggara acara dan keluarga dan hartanya yang disebut dengan sedekah.

Bentuk sesaji yang dilakukan lebih tepatnya disebut sebagai sesaji *panulakan* ataupun *wadina* sekaligus yang dicirikan dengan sesajian yang diberikan kepada hantu, setan, atau roh halus agar tidak mengganggu mereka dan merayu mereka untuk memberikan keselamatan terhadap manusia, binatang dan tanaman. Sesaji seperti itu dapat dilakukan di dalam rumah dengan membakar sesajen atau di luar di tempat-tempat keramat atau yang ditengarai ditempati oleh roh. Akan tetapi, pada perkembangannya, perayaan itu mengalami perubahan dan pergeseran pemaknaan. Dari sebuah ritual yang menghadirkan sesaji berupa kepala ekor sapi menjadi boneka dan dari pemaknaan sesaji yang diperuntukkan terhadap makkluk halus menuju pemaknaan yang beragam. Meskipun demikian, satu hal yang masih tersisa dan mendasar bahwa ritual itu dipercayai sebagai suatu bentuk komunikasi antara manusia dengan makhluk yang tidak terlihat untuk mencapai keselamatan.

Banyak cara dari masyarakat dalam memaknai acara tersebut. Namun, secara umum mereka tidak memandang acara larung sesaji ini sebagai hal yang bertentangan dengan akidah mereka. Sebagian masyarakat menganggap ritual itu sebagai “sedekah bumi”, dilihat dari cara ritual tersebut dengan memberikan makanan kepada hewan-hewan yang ada di dalam Ranu seperti ikan, udang, dan lainnya, sebagai bentuk rasa syukur atas penghidupan yang selama ini telah diberikan oleh Allah SWT melalui semua potensi yang terdapat di Ranu Klakah. Sebagian yang lain memandang hal tersebut sebagai tolak bala, agar supaya desa Tegalrandu terhindar dari beragam bencana alam yang ditimbulkan oleh Ranu Klakah ataupun agar Ranu Klakah tidak mencelakai warga setempat. Hal lain yang tergambar dari persepsi masyarakat bahwa larung sesaji adalah sebuah bentuk napak tilas dari orang suci yakni Sunan Giri yang pernah singgah di tempat itu dengan memberikan sedekah kepada danau.

Acara pengajian Maulid yang menjadi elemen terakhir dan puncak dari rangkaian acara Maulid Hijau adalah pengajian rutin yang dilaksanakan setiap memperingati Maulid Nabi. Acara ini dilaksanakan pada malam hari setelah warga pulang ke rumah masing-masing dari prosesi larung sesaji. Sebagaimana peringatan Maulid Nabi pada lazimnya, acara dimulai dengan pembacaan shalawat atau lazim masyarakat Madura menyebutnya dengan *syarakalan* yakni pembacaan kitab Barzanji dan Diba’an.[9] Pembacaan *syarakalan* ini dipandu

9. Istilah syarakalan merupakan sebutan singkat dari salah satu kalimat bacaan shalawat yakni *asraqul badru alaina* yang merupakan bait dari karya sastra yang memuat tentang kehidupan Nabi Muham-

oleh grup rebana masyarakat Tegalrandu. Setelah pembacaan *syarakalan* selesai, acara pun dilanjutkan dengan *yasinan kubra* yang dipimpin oleh salah satu sesepuh yang selanjutnya ditutup dengan ceramah agama tentang Maulid Nabi. Hanya saja, ada perbedaan dalam materi ceramah dengan maulid yang biasa dilaksanakan. Dalam perayaan ini, pesan-pesan keagamaan lebih mengarah kepada bagaimana dekatnya Islam dengan konservasi lingkungan dan cerita keteladanan Nabi sebagai pecinta mahkluk semesta.

Dengan demikian, meskipun terlihat sederhana, tetapi perayaan ini terlihat cukup kompleks apabila melihat pola pemaknaan dan penafsiran di balik lahirnya perayaan tersebut. Dari perayaan tersebut, terlihat suatu dinamika ritual yang digunakan untuk melakukan penyesuaian terhadap potensi dinamika sosio-ekologi untuk tujuan yang baru (Kapfere, 2005: 43). Dalam hal ini ritual sebagai proses tidak hanya sebagai mesin bagi reproduksi sosial dan memelihara kosmologi, makna dan kategori-kategori kultural, tetapi lebih pada proses ritual sebagai sarana yang memunculkan dan menemukan kosmologi dan kategori kultural baru. Dalam perayaan tersebut, makna-makna kultural baru sedang dikonstruk walaupun dengan menggunakan ritual lama, sehingga masyarakat berupaya melakukan reorintasi dan reimajinasi terhadap lingkungannya.

## Konflik Pemaknaan MUI dengan Panitia Maulid Hijau

Dengan melihat kreasi masyarakat lokal tersebut, acara ini sejatinya tidak hanya penggabungan tiga elemen yang berbeda, tetapi juga pertukaran nilai antara tiga elemen sehingga menghasilkan kekuatan baru yang disebut dengan kesadaran pelestarian lingkungan. Karena penggabungan itulah, pada Desember tahun 2007 mendorong pihak Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kecamatan Klakah secara lisan menyampaikan tentang kesesatan perayaan Mualid Hijau dan diminta untuk tidak diselenggarakan kembali. Pada 3 Januari 2008 panitia menerima fatwa secara tertulis dari MUI tentang kesesatan perayaan Maulid

---

mad, dikarang oleh Syeikh Ja'far al-Barzanji bin Husin bin Abdul Karim. Lahir tahun 1690 M dan meninggal pada tahun 1766 M di Madinah. Nama Barzanji dinisbatkan pada nama daerah Barzinj yang sekarang masuk ke dalam wilayah Kurdistan. Sementara Diba'an merupakan karya sastra berbentuk puisi karya Syeikh Wajihuddin Abdurrahman bin Ali bin Muhammad al-Syaibani al-Yamani al-Zabidi al-Syafi'i lebih dikenal dengan nama ad-Diba'i. Lahir di Yaman pada bulan Muharram 866 H dan wafat pada tanggal 12 Rajab 944 H.

Hijau.[10] Dasar penyesatan yang digunakan MUI adalah 10 ciri-ciri aliran sesat yang dikeluarkan MUI Pusat.[11] MUI menganggap perayaan tersebut telah mengandung tiga poin dari 10 ciri tersebut yakni : meyakini atau mengikuti aqidah yang tidak sesuai dengan dalil syar'i (Al-Qur'an dan Hadist), mengingkari autentisitas dan kebenaran Al-Qur'an, serta menghina, melecehkan dan atau merendahkan Nabi dan Rasul.

MUI meyakini bahwa maulid sebagai perayaan keagamaan merupakan sesuatu yang terpisah dari aktivitas penghijauan. Maulid adalah perayaan keagamaan yang mengandung makna mensyukuri atas terutusnya Nabi Muhammad dengan cara mengumpulkan orang banyak dengan pengajian keislaman, mengkaji sejarah dan akhlak mulianya untuk diteladani, sementara penghijauan adalah hal lain yang terpisah dari kegiatan keagamaan. Mereka mengkhawatirkan bahwa nama Maulid Hijau akan menghilangkan substansi perayaan maulid. Apalagi menurut mereka, perayaan tersebut dilaksanakan di pinggir danau, bukan di masjid atau pendopo.

Keberatan MUI semakin bertambah ketika melihat adanya perpaduan berbagai unsur, yakni aktivitas keagamaan dan kebudayaan lokal, tepatnya larung sesaji yang mengandung muatan syirik.[12] Maulid Hijau bagi MUI akan menanamkan kepercayaan bahwa ada *sing mbau rekso* (penguasa) danau yang dapat memenuhi segala permintaan. Ketika hal itu terus dilaksanakan, ditakutkan akan banyak diadakan kurban, *sesajen*, larung makanan, kepala kerbau yang menyimpang dari akidah Islam. Itulah dasar MUI untuk menyebut perayaan tersebut sebagai sesat dengan beberapa kriteria seperti menyimpang dari akidah dan secara sengaja melecehkan Nabi Muhammad. MUI menganggap bahwa

---

10. Surat Keputusan Fatwa Larangan yang dilayangkan oleh MUI bernomor surat 073/CI/MUI/I/08 tanggal 02 Januari 2008 atas nama Pimpinan Daerah MUI Kecamatan Klakah. Selain surat tersebut MUI juga melampirkan daftar tangan para tokoh agama kecamatan Klakah atas ketidaksetujuannya terhadap perayaan Maulid Hijau.

11. Sepuluh indikasi aliran sesat yang ditetapkan oleh MUI Pusat yang ditetapkan pada tahun 2007 adalah ; 1. Mengingkari salah satu dari rukun iman yang enam. 2. Meyakini dan atau mengikuti akidah yang tidak sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah. 3. Meyakini turunnya wahyu setelah Al-Qur'an. 4. Mengingkari otentisitas dan atau kebenaran isi Al-Qur'an. 5. Melakukan penafsiran Al-Qur'an yang tidak berdasarkan kaidah-kaidah tafsir. 6. Mengingkari kedudukan hadist Nabi sebagai sumber ajaran agama. 7. Menghina, melecehkan dan atau merendahkan para Nabi dan para Rasul. 8. Mengingkari Nabi Muhammad sebagai nabi atau rasul terakhir. 9. Mengubah, menambah dan atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syari'ah seperti haji tidak kebaitullah atau sholat wajib tidak lima waktu. 10. Mengkafirkan sesame muslim tanpa dalil syar'i seperti mengkafirkan muslim hanya karena bukan kelompoknya.

12. Ayat Qur'an yang digunakan oleh MUI adalah surah An-Nisa' ayat 48 yang berbicara tentang kemusyrikan. Di samping itu MUI juga mendasarkan dalilnya pada surat al-Baqarah ayat 17 tentang ketidakbolehan mengikuti tradisi nenek moyang yang menyimpang dari ajaran Islam.

dalam perayaan tersebut terjadi pencampuradukkan antara ajaran Islam dan ajaran Hindu, larung sesaji. Menamakan larung sesaji sebagai azimat bumi sebagaimana apologi pihak panitia tentang Maulid Hijau dipandang oleh MUI sebagai perbuatan yang meniru kaum *jahiliyah* dengan menggantungkan keselamatan pada benda-benda.

Banyak bukti yang mengarahkan pada satu kesimpulan bahwa larung sesaji dalam bentuk yang variatif merupakan peninggalan tradisi sebelumnya sebagaimana pemberian sesaji di Gunung Bromo yang dilakukan oleh komunitas Hindu di Tengger yang diteliti oleh Hefner. Akan tetapi, apa yang dilakukan oleh masyarakat Tegalrandu dengan beragam pemaknaannya yang baru merupakan bentuk transformasi makna ritual dengan mengubah makna aslinya. Pemaknaan-pemaknaan baru bahkan bentuk-bentuk baru juga ditambahkan dengan melihat perubahan struktur kultur masyarakat. Perubahan ke arah nilai-nilai Islami sangat terlihat dalam perayaan tersebut dengan cara melaksanakan kegiatan keagamaan seperti membaca Qur'an dan *tahlil* sebelum melarungkan sesaji. Pembentukan baru ini secara sengaja juga mendorong lahirnya pemaknaan baru masyarakat tentang ritual yang dilakukan. Nuansa Islam akhirnya menjadi kental dalam pemaknaan ritual larung sesaji tersebut.

Potret masyarakat Tegalrandu sepintas merupakan masyarakat yang satu sisi tidak mau membuang total budaya warisan leluhurnya yang telah turun temurun dilaksanakan, tetapi juga tidak mau menggadaikan imannya dengan kepercayaan tersebut. Diakui atau tidak, tradisi larung sesaji dan beragam pemujaan terhadap leluhur adalah warisan kepercayaan sebelumnya yang menjadi corak dari keyakinan Jawa. Sehingga untuk menegosiasikan hal tersebut, warisan lokal ditransformasi dalam bingkai makna Islam.

Semua unsur alam semesta di samping memiliki keterkaitan antara satu dengan lainnya, juga memiliki posisi yang sama sebagai makhluk ciptaan Tuhan dan sebagai makhluk hidup yang memiliki hak yang sama. Manusia adalah makhluk paling sempurna bukan karena ia diposisikan paling sempurna oleh Tuhan, tetapi karena manusia memiliki agama yang sempurna, yakni Islam. Dengan agama itulah, manusia mempunyai aturan, ajaran, keyakinan yang mampu mengatur tatanan alam semesta. Karena itulah, agama tidak hanya berisi tentang bagaimana menyembah Tuhan tetapi juga bagaimana menjaga alam semesta. Sebagai ditegaskan oleh salah satu sesepuh desa setempat:

"Sebenarnya tindakan untuk melestarikan alam termasuk perintah agama, karena Islam bukan hanya mengajarkan beribadah. Shalat itu memiliki dua kewajiban syariat dan hakikat. Tetapi kalau kepada alam, ada ibadah syariah, jadi tidak hanya shalat saja, menjaga lingkungan juga beribadah. Bilamana kita tidak menghargai lingkungan, itu juga melanggar agama karena tidak beribadah. Kalau ingin bukti bahwa menjaga lingkungan adalah perintah Allah, dengan tegas Allah memperingatkan *wala tufsidu fil ardhi ba'da islahiha*[13], ini yang banyak dilupakan oleh umat Islam saat ini."

Ruang semesta dipenuhi dengan dua makhluk yang terlihat dan tidak terlihat. Dari makhluk hidup hingga benda-benda mati dipercayai memiliki makhluk penjaga yang menghuni dan mendiami makhluk tersebut. Gunung, danau, hutan, air, batu dan seluruh alam semesta didiami oleh makhluk gaib yang tidak terlihat oleh mata telanjang. Karena itulah, melakukan perawatan dan penghargaan terhadap benda-benda tersebut semata-mata ingin menghormati makhluk lain yang tidak terlihat agar dia juga tidak mengganggu kehidupan manusia. Larung sesaji yang diperingati oleh masyarakat Tegalrandu adalah bagian dari komunikasi manusia dengan makhluk yang mendiaminya. Dalam hal ini, tidak ada lagi unsur penyembahan terhadap danau atau makhluk penghuni danau. Larung sesaji adalah bentuk komunikasi simbolik antara manusia dan makhluk yang tak terlihat yang dipercayai mendiami suatu tempat.

Bentuk pemberian berupa makanan ataupun barang lainnya merupakan bagian dari sedekah, atau nafkah terhadap makhluk Tuhan lainnya; dalam hal ini, ikan di danau. Menurut mereka, hal itu sesuai dengan ajaran Islam yang tercantum dalam ayat *lan tanalul birra hatta tunfiqu minma tuhibbuna* (Kamu tidak akan sampai kepada kebajikan, sehingga kamu menafkahkan harta yang kamu cintai).[14] Larung sesaji merupakan tindakan simbolik yang mengandung arti upaya harmonisasi antara manusia dan semesta. Manusia selain berhak untuk mendapatkan kekayaan dari alam raya, juga berkewajiban untuk memberikan sesuatu yang berharga bagi kelangsungan makhluk selain manusia di bumi.

Larung sesaji yang diberikan masyarakat Tegalrandu ke danau merupakan bentuk syukur kepada Tuhan yang telah memberikan danau sebagai sumber

---

13. Surat Al-A'raf ayat 85. Ada ayat lain yang sesuai dengan pemaknaan masyarakat setempat tentang perusakan di bumi sama halnya dengan membunuh manusia secara keseluruhan. Lihat surat Al-Maidah ayat 32.

14. Surat ali Imran ayat 92.

kehidupan mereka. Tuhan selain pemurah juga dapat memberikan bencana terhadap manusia melalui perantara semesta. Ranu Klakah sejak lama dikenal dengan danau yang selalu meminta korban. Pemberian sesaji merupakan penangkal terhadap bencana tersebut dengan mensyukuri segala kemakmuran yang mereka miliki dengan cara membuat boneka yang terbuat dari ketan dan dilumuri dengan darah ayam atau sapi. Selain itu, ada beberapa tujuh macam buah, macam-macam palawija dan hasil ternak yang melambangkan kesuburan yang diikutkan dalam perayaan tersebut. Semua itu merupakan tindakan simbolik yang mengandung komunikasi manusia dengan Tuhan dan alam semesta.

Peran Maulid Hijau dalam hal ini adalah mengurai pemaknaan-pemaknaan seperti di atas agar kembali dapat ditangkap dan diserap oleh masyarakat yang sudah mengalami perubahan. Perubahan yang dimaksudkan di sini adalah suatu konteks masyarakat yang sudah melupakan nilai-nilai tradisionalnya. Karena itulah, nilai-nilai seperti yang diuraikan di atas hanya dimiliki oleh para sesepuh desa. Yang diharapkan dalam perayaan tersebut adalah tidak hanya masyarakat secara rutin melakukan penghijauan hanya demi menyelamatkan aktivitas ekonominya yang terancam, tetapi lebih dari itu bahwa alam semesta dan lingkungan adalah bagian yang tidak terpisahkan dari manusia.

Masyarakat Tegalrandu juga menganggap perayaan tersebut sebagai bagian dari dakwah seperti yang digunakan oleh Walisongo. Memberikan penjelasan tentang pelestarian lingkungan sebagai bagian agama tentu akan mengalami kesulitan karena secara eksplisit tafsir Islam sangat sedikit menyinggung persoalan tersebut. Karena itulah, bingkai perayaan dengan budaya lokal yang berisi pesan keharmonisan manusia dengan semesta perlu dilakukan dalam perayaan tersebut. Pola penafsiran masyarakat Tegalrandu adalah penafsiran Islam yang lebih ke arah substansial. Variasi kultural tetap diperlukan untuk memperkuat struktur kultur lokal dan juga ruang batiniah penafsiran masyarakat. Karena itulah, bahasa lokal, tradisi lokal dan konteks lokal lainnya tetap perlu dijaga untuk menghindari penghapusan total budaya yang dilakukan oleh agama yang akan berimbas pada hilangnya lokalitas penafsiran secara kreatif yang dilakukan oleh masyarakat lokal.

## Menangkal Kerentanan dengan Pendekatan Agama dan Budaya

Penanganan sering disebut dengan *coping* yang memiliki arti *managing resource* atau mekanisme pertahanan melalui cara yang aktif untuk mengatasi masalah kerentanan. *Resource* memiliki banyak arti, baik yang bersifat fisik ataupun sosial. Dalam hal ini, pendekatan yang diambil dalam perayaan Maulid Hijau adalah pendekatan sosial-kultural dengan cara memobilisasi kekuatan kultural menjadi pendorong bagi munculnya ketahanan masyarakat dalam menghadapi kerentanan bencana. Apa yang dilakukan oleh masyarakat di Tegalrandu merupakan inisiasi lokal dengan modal dan kapabilitas lokal dalam menangani bencana. Masalah bencana tidak harus menunggu kebijakan dari atas, tetapi inisiatif lokal justru menempati posisi yang lebih strategis dalam menangani bencana (Allent , 2003: 171-175).

Masyarakat Tegalrandu merupakan potret masyarakat yang telah mencium dan mendengar tanda-tanda bahaya yang akan menyerang permukiman, ladang ekonomi, dan kenyamanan hidup mereka. Maulid Hijau dalam hal ini merupakan suatu bentuk respons atas kondisi kerentanan dengan melihat akar masalah seperti krisis lingkungan yang parah dan kondisi sosial masyarakat yang rentan. Faktor-faktor itulah yang mendorong masyarakat Tegalrandu berinisiatif untuk menangani kerentanan yang mengancam terhadap munculnya bencana alam. Semakin berkurangnya debit danau di Ranu Klakah, seringnya kebakaran hutan di lereng gunung, dan ancaman banjir dan longsor yang telah terjadi di beberapa lokasi di sekitar gunung Lamongan membentuk suatu kesadaran bahwa alam yang mereka tempati sedang tidak aman. Kerentanan alam akan terus meningkat apabila produksi kerentanan sosial semakin terus bertambah dalam suatu konteks masyarakat tertentu.

Masyarakat Tegalrandu menyadari bahwa kerentanan sosial harus diminimalkan untuk menanggulangi kerentanan alam yang semakin meningkat. Memberikan penjelasan ilmiah kepada masyarakat tentu saja tidak akan efektif sebagai suatu cara mengurangi kerentanan. Kerentanan sebagai ancaman bencana tersebut harus dikurangi dengan cara meminjam modal sosial dan kultural yang telah lama dimiliki oleh masyarakat. Di sinilah, perayaan Maulid Hijau dengan berbagai aktivitas di dalamnya dipilih sebagai suatu cara untuk mengurangi kerentanan sosial yang melekat dalam sebagian masyarakat Tegalrandu.

Ketika ancaman bencana sudah ada di depan mata, berbagai proses adaptasi harus dilakukan oleh masyarakat. Perubahan alam secara fisik mempengaruhi manusia untuk segera beradaptasi secara fisik yang sesuai dengan kondisi lingkungannya. Di samping adaptasi secara fisik tersebut, ada pula adaptasi kultural dalam aspek yang lebih abstrak, berupa perubahan ideologi, pengetahuan dan keyakinan terhadap alam semesta. Maulid Hijau dalam hal ini mempunyai posisi yang sangat penting yang oleh Hoffman and Oliver-Smith disebut dengan dengan pengawetan kultural (*cultural mummification*) dan nostalgia seperti munculnya seremonial dan ritual, baik baru atau lama tetapi diperbarui yang berupa mitos-mitos dan legenda-legenda yang dihidupkan dan bersemi kembali (2002: 11). Maulid Hijau merupakan sarana terciptanya adaptasi kultural yang meliputi inovasi dan pertahanan dalam ingatan, sejarah kultural, pandangan, simbol, fleksibilitas sosial, agama, dan nasihat dalam dongeng dan legenda. Perayaan tersebut mengajak masyarakat setempat untuk meremajakan kembali ingatan dan pengetahuan lokal mereka yang telah lama dilupakan tentang alam semesta.

Karena itulah, mereka mengeksplorasi kemampuan mereka untuk didialogkan dengan kerentanan tersebut. Perayaan Maulid Hijau dengan demikian merupakan mitigasi berbasis lokal yang hendak mereduksi kerentanan bencana dengan cara reorganisasi aspek-aspek kehidupan masyarakat setempat berdasarkan pendekatan lokal yang kreatif. Ia bukan hal yang baru tetapi bentuk-bentuk lama yang mendapatkan pemaknaan-pemaknaan baru karena konteks yang telah berubah. Maulid Hijau merupakan ritual yang mengkombinasikan ritual-ritual lama yang didialogkan dengan kondisi yang telah berubah. Dalam perayaan tersebut, dapat dicerna secara jelas adanya suatu perubahan fungsi dari sekadar perayaan keagamaan Maulid yang hanya memperingati kelahiran Nabi Muhammad atau ritual desa berupa larung sesaji yang hanya sekadar ritual desa kepada fungsi pengharapan terhadap keselamatan dari kondisi-kondisi alam yang mengancam. Dalam perayaan tersebut, makna-makna kultural baru sedang dikonstruk, sehingga masyarakat berupaya melakukan reorientasi dan reimajinasi terhadap lingkungannya.

Peremajaan itu menjadi penting dilakukan karena kondisi masyarakat Tegalrandu telah mengalami suatu perubahan, baik secara fisik maupun kultural dari proses perubahan sosial, ekonomi dan politik yang dinamis sepanjang zaman. Perubahan itu secara langsung juga mempengaruhi terhadap terkikisnya nilai-nilai tradisional masyarakat. Pendekatan ekonomi modern yang diperke-

nalkan sejak masa kolonial dan dilanjutkan oleh pemerintah Indonesia yang mendominasi masyarakat secara luas sering menafikan suatu alam yang di luar pemikiran rasional. Pemahaman metafisik yang dimiliki oleh suatu komunitas tertentu yang telah bertahan cukup lama sering dipandang sebagai sesuatu yang irrasional dan superstisi. Akan tetapi, kekayaan lokal seperti itu justru telah terbukti efektif dalam menjaga lingkungan dan beradaptasi dengan bencana.[15]

Terjadinya proses adaptasi secara kultural dengan sendirinya menciptakan suatu bentuk adaptasi secara fisik terhadap lingkungannya. Proses adaptasi seperti itu misalnya mulai ditemukan masyarakat Tegalrandu. Dorongan simbolik dari perayaan tersebut sudah menyadarkan masyarakat tentang arti pentingnya alam semesta yang telah menyediakan kehidupan bagi mereka. Masyarakat sudah mulai menanami pohon-pohon di sekeliling lahan mereka yang berada di lereng-lereng gunung. Mereka tidak hanya melakukan produksi tanaman tetapi juga memperkuat lereng dengan berbagai tanaman buah yang menguntungkan lereng dan secara ekonomi dapat menghasilkan. Di lereng Gunung Lamongan sudah mulai dikenalkan tanaman pohon buah seperti mangga, durian, rambutan dan sebagainya yang sebelumnya hanya ditanami pohon produksi berupa kayu jati dan mahoni atas permintaan Perhutani.

Dari perayaan tersebut sudah mulai terbentuk kebiasaan baru masyarakat yang dimulai dengan anak-anak muda. Menyebut diri mereka Laskar Hijau, setiap hari Minggu mereka selalu menanam bibit-bibit pohon di lereng gunung untuk melakukan penghijauan di lahan seluas 3000 hektar yang mengalami penggundulan. Munculnya gerakan anak muda yang peduli terhadap lingkungan merupakan bukti keberhasilan tentang pentingnya keberlangsungan hidup masyarakat di lereng gunung. Keberhasilan sosial lainnya adalah adanya kekayaan jaringan sosial sehingga dominasi struktur sedikit demi sedikit mulai cair. Tidak hanya itu, lahirnya Paguyuban Masyarakat Tegalrandu (PMT) merupakan organisasi lokal sebagai respons atas rapuhnya relasi sosial di tengah masyarakat. Terbentuknya institusi-institusi lokal yang kuat ini dengan sendiri menjadi satu modal sosial dalam rangka mengurangi kerentanan.

---

15. Pelibatan komunitas lokal dalam bencana didasarkan pada fakta bahwa bencana tidak lain adalah hubungan yang saling mempengaruhi antara faktor alam dan proses sosial masyarakat. Karena itulah memahami struktur dan konteks sosial menjadi satu elemen penting dalam memahami tingkat kerawanan alam tersebut. Apa yang dilakukan masyarakat dengan perayaan tersebut merupakan suatu proses penanganan yang berhasil memberikan sumbangan yang berharga dalam rangka mengurangi kerentanan alam dan sosial.

Semua tindakan dan pembentukan relasi sosial yang kuat serta terbukanya kesadaran baru masyarakat di atas merupakan hasil yang tidak pernah dibayangkan sebelumnya. Maulid Hijau yang sebelumnya dipandang oleh mereka yang berseberangan sebagai hal yang sia-sia malah menambah kekacauan sosial, sedikit demi sedikit secara kongkret mampu mengurangi kerentanan alam dan sosial dengan mendorong lahirnya kemampuan lokal, baik secara ekonomi dan politik, untuk dilakukan di masyarakat Tegalrandu. Masyarakat Tegalrandu mampu keluar dari kerentanan menuju struktur masyarakat baru yang berkelanjutan sebagaimana terlihat dalam skema 3.

## Kesimpulan

Dalam skema besar penanganan bencana, pendekatan prabencana merupakan aspek penting yang patut diperhatikan. Fokus terhadap prabencana lahir dari kesadaran bahwa bencana merupakan hal dinamis yang tidak terjadi begitu saja, tetapi merupakan proses panjang. Proses panjang itulah yang menumpuk menjadi sifat-sifat kerentanan dalam masyarakat. Kerentanan dalam hal ini merupakan sifat yang melekat, baik dalam masyarakat maupun dalam lingkungan fisik yang memproduksi bencana. Karena itulah, penanganan bencana harus dimulai secara komprehensif, yang juga meliputi perhatian terhadap dinamika prabencana.

Di samping itu, penanganan terhadap bencana tidak hanya terletak pada tingkat akurasi penanganan berbasis saintifik dan teknologi semata, tetapi kemampuan lokal patut menjadi salah satu pertimbangan, bahkan menjadi alternatif dalam upaya penanganan bencana. Masyarakat dalam masa tertentu dan tempat tertentu telah lama bergelut dengan dinamika perubahan alam. Dalam proses tersebut, mereka telah memainkan pola adaptasi dan strategi tersendiri dalam menghadapi lingkungannya. Karena itulah, proses-proses tersebut sangat berbahaya apabila dihancurkan dan diganti sama sekali dengan unsur baru yang dapat merusak tatanan kemampuan mereka.

Maulid Hijau, dalam hal ini, merupakan salah satu contoh bagaimana pentingnya konteks dan kemampuan lokal untuk dinilai, diperhatikan dan dijadikan pijakan dalam menangani bencana. Karena bencana merupakan jalinan kompleks antara alam dan manusia, faktor sosial dan kultural menjadi sangat penting untuk dijadikan pertimbangan dalam melihat bencana. Di samping itu, Maulid Hijau merupakan salah satu contoh bagaimana pendekatan dalam bencana di-

lakukan jauh sebelum terjadinya bencana dengan cara mengurangi faktor-faktor yang menempatkan mereka pada masyarakat yang rentan. Kesiapsiagaan dan persiapan sebelum bencana dengan berbagai aktivitas dalam merespons bencana menjadi satu pola dari terwujudnya masyarakat yang berkelanjutan. []

# DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Irwan. 2008. *Kontruksi dan Reproduksi Sosial atas Bencana Alam; Working Papers in Interdisciplinary Studies*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM.

Allent, Katrina. "Vulnerability Reduction and Community Based Approach A Philippines Study in Mark Pelling (ed). 2003. *Natural Disaster and Development in a Globalizing World*. New York: Rutledge.

Arief, Arifin. 2003. *Hutan & Kehutanan*. Yogyakarta: Kanisius.

Art dan Jocele Meyer (1991) *Earth-Keepers; Environmental Perspective on Hunger, Poverty and Injustice*. Scottdale: Herald Press.

Bankoff, Greg. The Historical Geography of Disaster "Vulnerability" and Local Knowledge" In Western Discourse" in Greg Bankoff (ed). 2004. *Mapping Vulnerability; Disaster, Development and* People. USA: Earthscan,.

Beatty, Andrew. 1999. *Varieties of Javanese Religion*, a*n Anthropological Account*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ben Wisner, Piers Blaikie, Terry Cannon dan Ian Davis (2004) At Risk; Natural Hazard, People's Vulnerability and Disasters. NY: Routlegde.

Christoplos, Ian. "Actor in Risk" in Mark Pelling (ed). 2003. *Natural Disaster and Development in a Globalizing World*. NY : Rutledge.

Corburn, Jason. 2003. "Bringing Local Knowledge into Environmental Decision Making: Improving Urban Planning for Communities at Risk" in Journal Planing Education and Research. Sagepub.com

Dore, Mohammed H. I and David Etkin. "Natural Disaster, Adaptive Capacity and Development in Twenty-First Century" in Mark Pelling (ed). 2003. *Natural Disaster and Development in a Globalizing World*. NY : Rutledge.

Geertz, Clifford. 1981. *The Religion of Java, Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Bandung: Pustaka Jaya.

______. 2003. *Pengetahuan Lokal*. Jogjakarta: Penerbit Merapi.

Hefner, W. Robert. 1985. *Hindu Javanese, Tengger Tradition and Islam*. UK: Princeton University Press.

__________. 1999. *Geger Tengger; Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*. Yogyakarta: LKiS.

Hidayat, Herman. 2008. *Politik Lingkungan, Pengelolaan Hutan Masa Orde Baru dan Reformasi*. Jakarta: Yayasan Obor Inodnsia.

Hilhorst, Dorothea. "Theorizing vulnerability in a Globalizing World: A Political Ecological Perspective" in Greg Bankoff (ed). 2004. *Mapping Vulnerability; Disaster, Development and* People. USA : Earthscan.

Hoffman, Susanna M. and Anthony Oliver-Smith (Ed). 2002. *Catastrophe and Culture, Tthe Anthropology of Disaster*. USA: Sheridan books.

Homan, Jacqueline. “The Social Construction of Natural Disaster Egypt and UK” in Mark Pelling (ed). 2003. *Natural Disaster and Development in a Globalizing World*. NY: Rutledge.

Menzies, Charles R. 2003. *Traditional Ecological Knowlgede and Resource Management*. London: University of Nebraska Press.

Mulder, Niels. 1996. *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional*. Yogyakarta: UGM Press.

Mulyana, Deddy. 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Oliver-Smith, Anthony. “Theorizing Disasters, Nature, Power, and Culture” in Susanna M. Hoffman and Anthony Oliver-Smith (Ed). 2002. *Catastrophe and Culture, Tthe Anthropology of Disaster*. USA: Sheridan books.

Perry, Ronald W (ed). 2005. *What is a Disaster? New Answers to Old Question*. USA: Libris Corporation.

Peursen, C.A. Van. 1988. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

Philippe Descola dan Gisli Palson. 1996. *Nature and Society; Anthropological Perspectives*. NY: Routledge.

Poerwanto, Hari. 2008. *Kebudayaan dan lingkungan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ramelan, R. P Suyono. 2000. *Dunia Mistik Jawa*. Yogyakarta : LKiS.

Rappaport, Roy A. 1980. *Pigs for the Ancestors; Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. London: Yale University Press.

___________. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spradley, James P. 2007. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Tim Koordinasi Siaran Direktorat Jenderal Kebudayaan. 1993. *Aneka Ragam Khasanah Budaya Nusantara V*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Vradenberg, Jacob. 1980. *Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

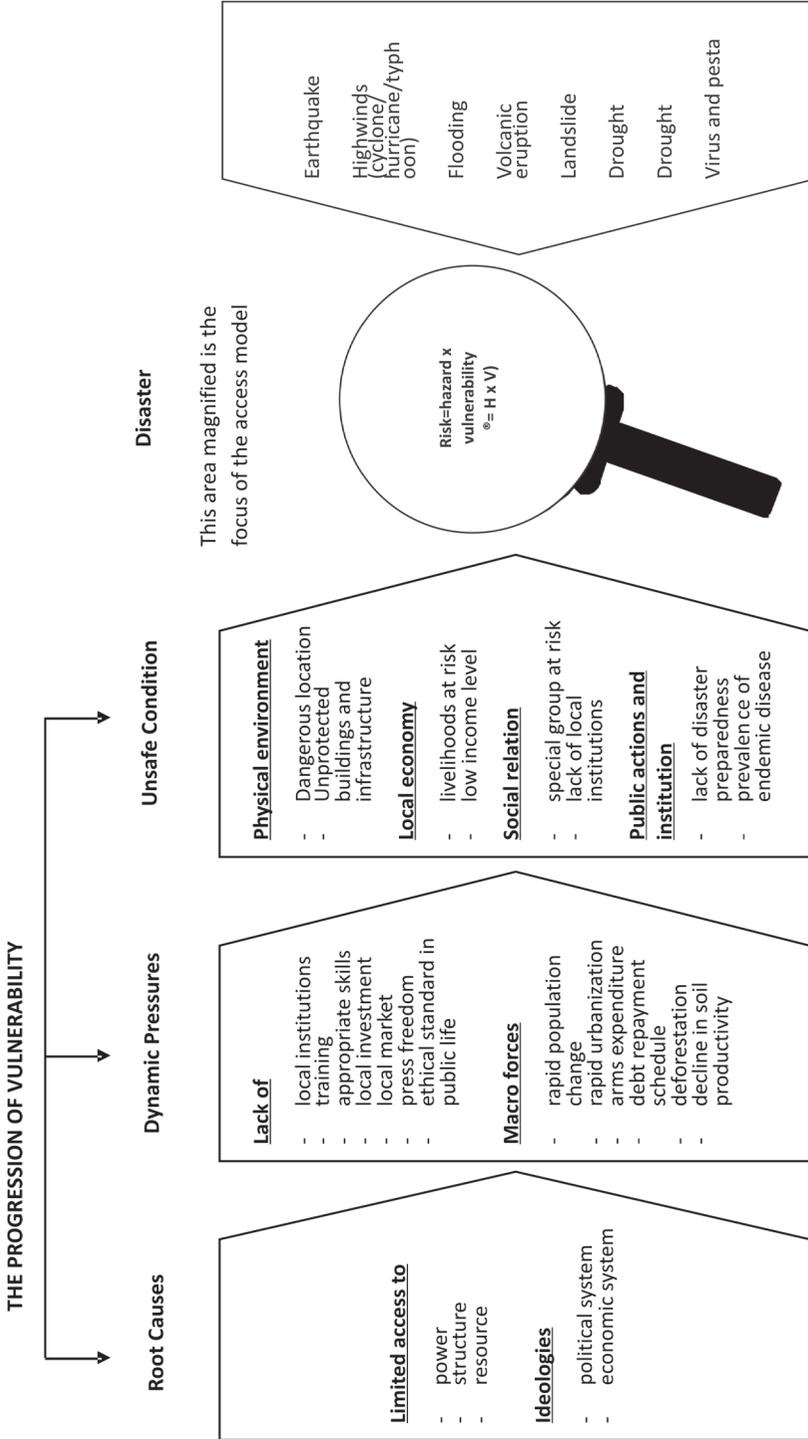
Woodward, Mark R. 1999. *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS.

**Situs:**

Kompas, “Klakah dari Dulu Hingga Kini” Edisi 4 Nopember 2000 dalam www.kompas.com

Perayaan Maulid Hijau, Didukung Gus Dur, disesatkan MUI dalam www.gusdur.net

Muhammad Kodim, “Maulid Hijau: difatwa MUI Digugat” dalam http://www.desantara.org

Duta masyarakat, “MUI Adukan Maulid Hijau” dalam www.dutamasyarakat.com

Skema 1: Proses Perkembangan Kerentanan

**PROSES PERKEMBANGAN KERENTANAN DI TEGALRANDU**

**Akar Masalah**

**Terbatasnya akses:**

- Tanah
- Sumber alam dan sosial

**Ideologi**

- Kebijakan politik pemerintah yang dominatif sejak kolonial
- Sistem ekonomi yang eksploitatif sejak kolonial sampai saat ini
- Terkikisnya nilai-nilai tradisional

**Tekanan Dinamis**

**Kurangnya**

- Kemampuan Institusi lokal
- Pengetahuan tentang lingkungan
- Kurangnya kemampuan
- Etika pulik atau bahkan hilangnya nilai-nilai tradisional

**Tekanan Makro**

- Tekanan ekspor bahan kopi pada masa kolonial dan kayu pada masa orde baru
- Deforestasi
- Menurunnya produktifitas lahan

**Kondisi yang Tidak Aman**

**Lingkungan fisik**

- Lokasi danau yang tidak nyaman
- Lokasi lereng gunung yang mengkhawatirkan

**Ekonomi lokal**

- Mata pencaharian dalam bahaya
- Menurunnya pendapatan petani dan nelayan

**Relasi Sosial**

- Keretakan sosial
- Kurang institusi lokal sebagai mediator

**Ketika Bencana**

**Ketakutan:**

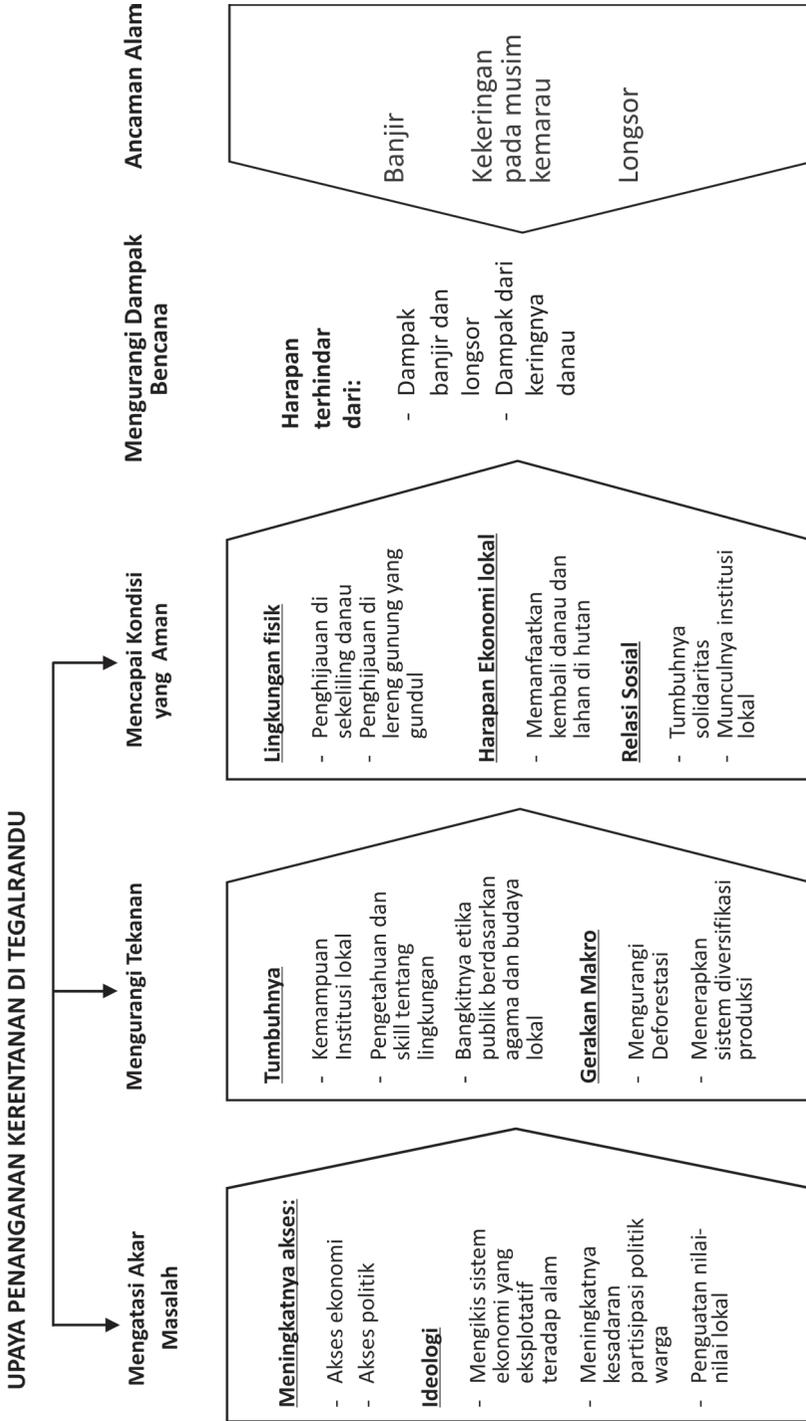
- Jatuhnya korban
- Perusakan implementasi mata pencaharian

**Ancaman Alam**

Banjir

Kekeringan pada musim kemarau

Longsor

Skema 2: Perkembangan kerentanan

Skema 3: Upaya Penanganan Kerentanan

# 8 MARAPU DALAM BENCANA ALAM

## Pemaknaan dan Respons Masyarakat Desa Wunga-Sumba Timur terhadap Bencana Alam

Jimmy Marcos Immanuel

## Pendahuluan

Sebagai bagian dari daerah yang rentan bencana alam di Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT), masyarakat Desa Wunga, Sumba Timur, memiliki pemaknaan dan respons tersendiri terhadap alam dan berbagai persoalan ekologisnya. Peristiwa-peristiwa alam yang membahayakan keselamatan harta benda dan bahkan nyawa manusia sudah tidak asing lagi di desa ini. Meskipun demikian, kehidupan mereka sangat dekat dengan alam. Aktivitas sehari-hari mereka—seperti beternak, bertani, melaut, mencari sumber makanan di hutan-hutan kecil, dan aktivitas-aktivitas adat dan kepercayaan yang umumnya terkait dengan unsur-unsur di alam—menunjukkan kedekatan itu.

Masyarakat Wunga, yang mayoritas penduduknya penganut Marapu (kepercayaan lokal), bertahan di tempat ini dengan segala persoalan ekologis yang mereka miliki. Persoalan ekologis yang pernah terjadi di desa ini antara lain kelaparan, kebakaran, hama belalang (*locusta migratoria manilensis*), hama ulat, kekeringan, angin puting beliung, hama kodok, gulma (*chromolina odorata*), dan gempa bumi. Di antara berbagai persoalan itu, sebagiannya masih sering terjadi di desa ini.

Persoalan ekologis tersebut dapat dikategorikan sebagai bencana alam berdasarkan kategori bencana alam pada Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2007 Tentang Penanggulangan Bencana. Dalam undang-undang ini dijelaskan bahwa, “Bencana alam antara lain berupa gempa bumi

karena alam, letusan gunung berapi, angin topan, tanah longsor, kekeringan, kebakaran hutan/lahan karena faktor alam, hama penyakit tanaman, epidemi, wabah, kejadian luar biasa, dan kejadian antariksa/benda-benda angkasa." Terkait dengan penjelasan tersebut, Mohhammer H.I. Dore dan David Edkin memberikan penjelasan pula tentang tiga jenis bencana alam di dunia (Pelling, 2003: 76-79). *Pertama*, bencana alam yang menyebabkan terlibatnya banyak orang dalam satu dekade ini yakni banjir, kekeringan, angin topan, kejadian temperatur yang ekstrem (bencana-bencana alam bersifat hidrometereologi). *Kedua*, bencana-bencana alam yang bersifat geofisik seperti gempa bumi, longsor, gunung meletus, gelombang (seperti halnya tsunami). *Ketiga*, bencana-bencana alam lainnya seperti wabah penyakit, kelaparan, serangan dan penyebaran hama. Berdasarkan jenis-jenis bencana ini, jelas bahwa persoalan-persoalan ekologis di Sumba Timur termasuk dalam ketiga jenis bencana alam tersebut.

Jika demikian, bencana alam itu perlu dilihat atas dasar hubungan antara masyarakat, alam dan Marapu. Mengapa mereka sangat dekat dengan alam (interdependensi) namun juga mendapatkan banyak bencana alam? Bukankah itu akan menimbulkan benturan antara apa yang mereka percayai (serta lakukan) dan apa yang terjadi terhadap mereka? Apakah Marapu memberikan tanda-tanda atas berbagai bahaya tersebut? Apakah keadaan alam di sana merepresentasikan sikap atau perilaku mereka terhadap alam? Mampukah kepercayaan Marapu membantu mitigasi bencana alam di Sumba Timur, khususnya di desa Wunga? Bagaimana masyarakat memberikan perspektif dan/atau respons terhadap bencana-bencana alam yang telah dan akan terjadi? Apakah ada perbedaan perspektif mengenai bencana alam antara masyarakat Wunga dan beberapa pengertian atau pengkategorian disebutkan di atas? Bagaimana peran para elit lokal dalam memengaruhi cara berpikir dan bertindak masyarakat di sana? Tulisan ini berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan memahami terlebih dahulu pemaknaan dan respons para penganut Marapu terhadap alam dan bencananya. Penulis juga menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan mereka memaknai dan merespons demikan, yang menggambarkan pemahaman dan relasi mereka dengan alam dan kepercayaannya. Pendekatan etno-ekologi (lihat Ahimsa, 1994: 1-50; Brosius et al., 1986: 188-189; Spradley, 1997) dengan menekankan pula aspek sosio-kultural (Hoffman dan Oliver-Smith, 1999: 2-10) digunakan penulis dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas.

## Masyarakat Wunga, Marappu, dan Marapu

Berdasarkan pendataan Rumah Tangga oleh Badan Pemberdayaan Masyarakat Kabupaten Sumba Timur pada tahun 2006, 98% penduduk Wunga dikategorikan rumah tangga miskin (Badan Pemberdayaan Masyarakat Kabupaten Sumba Timur, 2006). Dengan keadaan ekonomi masyarakat Wunga saat ini, seluruh penduduk Wunga dapat dikategorikan rumah tangga miskin, kecuali Kepala Desa dan beberapa orang yang terlibat dalam struktur pemerintah desa (Sekretaris Desa, Kepala Urusan Desa, Ketua Lembaga Pemberdayaan Masyarakat, Ketua Lembaga Permusyawaratan Desa) yang menerima tunjangan atau insentif dari pemerintah.[*]

Dalam keadaan ekonomi demikian, mayoritas masyarakat Wunga masih mempertahankan kepercayaan Marapu yang menuntut pengorbanan hewan, kelengkapan adat (seperti kain, *mamuli, lol ama,* dan sirih-pinang) dan pengeluaran-pengeluaran lainnya dalam ritual-ritual mereka. Bagi mereka, mempertahankan kepercayaan Marapu, serta menjalankan aktivitas ritual dan adat adalah jauh lebih penting dari persoalan ekonomi semata. Masyarakat penganut Marapu ini berusaha saling mendukung dalam melaksanakan berbagai aktivitas yang terkait dengan kepercayaan dan tradisi mereka.

Marapu adalah kepercayaan asli masyarakat Sumba, Nusa Tenggara Timur, yang oleh sebagian orang disebut sebagai kepercayaan animisme masyarakat Sumba. Berdasarkan penjelasan L. Onvlee, Marapu terdiri dari dua kata yakni "*ma,*" artinya "yang," dan "*rapu*" yang berarti "dihormati, disembah dan didewakan." Marapu juga dapat diartikan sebagai sesuatu yang amat tersembunyi yang tidak dapat dilihat. Sesuatu yang dihormati, disembah, didewakan, dan tidak dapat dilihat itu merupakan ruh-ruh dari para nenek moyang, kekuatan supranatural, dan hal-hal yang melampaui kemampuan manusia (F.D. Wellem, 2004: 41-42). Para penganut Marapu percaya bahwa Tuhan itu ada namun tidak bertindak, dan Ia tidak mempunyai peran penting dalam kehidupan masyarakat Sumba, dan Marapulah yang berperan penting di dunia ini (Forth, 1981: 84-85).

Tuhan adalah istilah nasional yang mereka pakai untuk menyebutkan Ilah tertinggi, lebih tinggi dari Marapu. Istilah Tuhan ini biasanya digunakan oleh

---

* Wawancara dengan Sari Palekahelu, BPM Kabupaten Sumba Timur, 28 September 2009.

para penganut Marapu ketika berbicara dengan orang-orang non-Marapu–khususnya terkait tentang kepercayaan mereka. Istilah lokal untuk menyebutnya Ilah tertinggi itu sendiri adalah '*Marappu.'* Perbedaan jumlah huruf 'p' menentukan perbedaan antara *Marapu* (sang nenek moyang) dan *Marappu* (Ilah tertinggi). Kata *Marappu* ini sendiri jarang disebutkan, karena bagi mereka hal tersebut *pemali* (tabu) untuk dilakukan apabila tanpa maksud tertentu[*]. Manusia dianggap tidak dapat berkomunikasi langsung dengan *Marappu*, dan karenanya harus melalui *Marapu* terlebih dahulu[#]. Pesan dari manusia akan disampaikan oleh *Marapu* kepada *Marappu*, kemudian jawaban pesan dari *Marappu* disampaikan kepada *Marapu* dan dilanjutkan oleh *Marapu* kepada manusia lewat media hati atau tali usus hewan kurban (ayam, babi, kambing dan kerbau) dalam *hamayangu* (ritual) yang mereka lakukan yang dipimpin oleh Wunang (juru bicara adat dan pemimpin ritual). Komunikasi kepada Marapu harus melalui *hamayangu* yang mensyarakat hewan kurban dan sirih-pinang. Masyarakat lebih sering berhubungan dengan *Marapu* daripada *Marappu*, karena Marapulah yang lebih dekat dengan mereka dan mempunyai kuasa untuk mengintervensi kehidupan dunia.

Penganut Marapu di desa Wunga berjumlah kurang lebih 85,4 % dari total penduduk 724 jiwa. Selain penganut Marapu, di desa Wunga terdapat pula penganut agama lain, yakni Katolik dan Kristen. Penganut Katolik sebanyak 9 jiwa atau sekitar 1,2%, sedangkan Protestan sebanyak 97 jiwa atau sekitar 13,4% dari jumlah keseluruhan penduduk. Sebagian besar dari mereka menjadi Katolik dan Kristen karena melanjutkan pendidikan di sekolah, perkawinan, dan mendapatkan penginjilan dari kalangan gereja yang datang dan membangun gereja di desa ini. Sedangkan sebagiannya lagi adalah guru tetap dan guru honorer yang ditempatkan di Wunga untuk mengajar di SD Wunga. Ketika anak-anak penganut Marapu ingin melanjutkan Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Sekolah Menengah Atas (SMA), mereka harus memilih salah satu agama "nasional"[1] untuk menjadi bahan pelajaran agama di sekolah, sekaligus menjadi identitas formal mereka pada dokumen-dokumen sekolah. Hal ini

---

* (Wawancara dengan Lodu, 17 Oktober 2009; Djawa Tanja, 19 Oktober 2009)

\# Bandingkan Menggeng, 2004: 68

1. Agama nasional yang dimaksudkan disini adalah keenam agama yang telah diakui oleh pemerintah RI, yakni Islam, Kristen, Katolik, Buddha, Hindu, dan Konghucu.

bahkan terjadi pula di Sekolah Dasar (SD). Oleh karena mayoritas guru mereka beragama Kristen, maka mereka diarahkan untuk memilih Kristen sebagai identitas di sekolah dan bahan pelajarannya. Bagi mereka yang melanjutkan sekolah ke tingkat SMA di kota (Waingapu), surat baptis dari gereja atau menjadi anggota dari salah satu gereja adalah salah satu persyaratannya. Mereka yang kembali ke Wunga setelah menyelesaikan pendidikannya di SMP atau SMA, tidak berpindah agama lagi menjadi penganut Marapu. Selain itu, ada pula penduduk yang menikah dengan penganut Kristen atau Katolik dari luar desa kembali ke Wunga, khususnya laki-laki. Sebagian besar dari pengantin laki-laki berpindah ke agama istrinya, yakni Kristen. Sang calon istri biasanya bersikeras mempertahankan agamanya dan memaksa calon suaminya untuk masuk Kristen sebagai syarat untuk menikahinya. Perpindahan agama ini diperkuat dengan kehadiran kalangan gereja yang datang ke Wunga untuk melakukan penginjilan, yang telah membuat sebagian dari mereka berpindah ke Kristen.

Berdasarkan budaya dan kepercayaannya, masyarakat Wunga ini terdiri dari 24 *kabihu* (klan). Terbaginya masyarakat dalam 24 kabihu ini membentuk aturan-aturan dalam masyarakat, termasuk peran-peran dalam tradisi mereka. 24 kabihu ini diyakini berasal dari uma-uma (rumah-rumah adat) yang berada di Paraingu Wunga (kampung adat desa Wunga, yang berada di atas bukit). Uma-uma itu antara lain: Uma Tula Praingu (kabihu Tula Praingu), Uma Rumbu Wulang (kabihu Rumbu Wulang), Uma Pahoka (kabihu Pahoka Bonggar Hada, Pahoka Mautera dan Pahoka Maupahomba), Uma Matolang (kabihu Matolang 1, Matolang 2 dan Wacu Patunggulung), Uma Bohu (kabihu Bohu dan Bohu Wacu Patunggulung), Uma Harkundu (kabihu Harkundu Maumahu, Maketa Iang Deta dan Maketa Jangga), Uma Makatembak (kabihu Ana Maari 1, Ana Maari 2 dan Analingu), Uma Kalita Ahu (kabihu Harkundu Dai Kambata), Uma Mananga (kabihu Mananga), Uma Bakul (kabihu Uma Bakul), Uma Waimuru (kabihu Wai Moru 1 dan Wai Moru 2), dan Uma Rua (kabihu Rua Deta, Rua Wawa, dan Wai Djelu). Setiap uma memiliki peran dan fungsinya masing-masing dan diteruskan kepada kabihu yang menghuni rumah tersebut.

## Pemaknaan Masyarakat Wunga terhadap Alam dan Bencana Alam

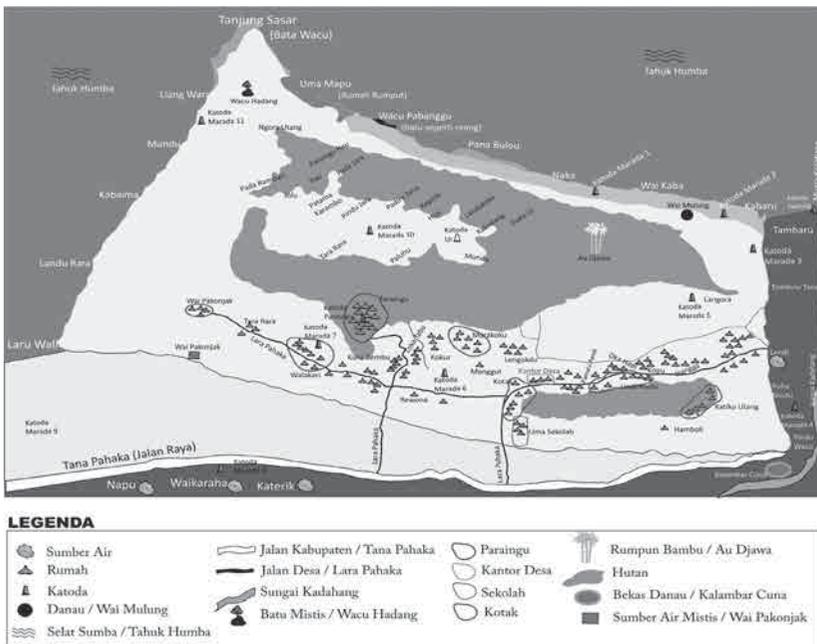
Desa seluas 22,4 km$^2$ (2.240 hektar)[2] ini berupa tanah kering yang dipenuhi bebatuan karang keras dan sebagian di antaranya berupa karang-karang tajam. Akses air bersih menjadi salah satu persoalan besar yang belum terselesaikan. Tidak jarang mereka hanya mandi sekali dalam tiga hari hingga sekali dalam seminggu di tempat yang jauh dari permukimannya, atau dengan cara membawa pulang air ke rumah dari tempat yang jauh itu. Pada musim hujan, selama dua atau tiga bulan, mereka menampung air hujan di lubang-lubang batu (liang) yang ada untuk meringankan beban mereka dalam mengakses air.

Situasi alam yang demikian membuat mereka bermata pencaharian sebagai petani ladang kering dan musiman, nelayan dan peternak. Berdasarkan observasi dan *Focus Group Discussion* (FGD) yang dilakukan bersama penduduk Wunga, hewan dan tumbuh-tumbuhan yang dapat mereka makan dan peroleh dari alam sekitarnya dapat dilihat pada tabel dibawah ini (FGD dengan 13 penduduk Wunga, 3 Oktober 2009). Kelaparan (*rimbang*) terjadi ketika mereka mengalami kesulitan dalam mengakses dan/atau mengonsumsi hewan dan tumbuh-tumbuhan ini karena musim dan hama/penyakit yang sedang terjadi di desa ini.

| **Hewan** | **Tumbuhan** | |
|---|---|---|
| *Manu*/ Ayam | *Kamborung*/ Jagung | *Jambu Mente*/ Jambu Mete |
| *Wayu*/ Babi Peliharaan | *Watar*/ Jagung Rote | *Pau*/ Mangga |
| *Kamimu*/ Kambing | *Uhu*/ Padi | *Kalou*/ Pisang |
| *Karambo*/ Kambing | *Manila*/ Kacang Tomah | *Ui*/ Ubi Hutan |
| *Iang*/ Ikan | *Kambe*/ Kacang Panjang | *Kalangga Djawa*/ Sirsak |
| *Hapi*/ Sapi | *Kalah*/ Labu | *Kalau Djawa*/ Pepaya |
| *Njara*/ Kuda | *Lowaye*/ Ubi Kayu | *Nahu*/ Buah Nacu |
| *Ruha*/ Sapi | *Ambalai*/ Tomat | *Maru*/ Asam Jawa |
| *Botu*/ Monyet | *Bukhau*/ Cabai | *Bila*/ Buah Hutan |
| *Manu Tata*/ Ayam Hutan | *Tor*/ Terong | *Karunggut*/ Sayur Hutan |
| *Wayu Marut*/ Babi Hutan | *Kokur*/ Kelapa | *Kariput Humba*/ |
| | *Nangga*/ Nangka | |

**Tabel.** Hewan dan tumbuhan yang dapat dimakan dan diperoleh penduduk dari alamnya

2. Luas ini berdasarkan perhitungan Badan Pusat Statistik Kabupaten Sumba Timur pada Haharu dalam Angka 2007-2008 (BPS Kab. Sumba Timur, Provinsi Nusa Tenggara Timur, 2008), 75. Perhitungan ini sangat berbeda dari penelitian Dharmaputra T. Palekahelu yang menggunakan GIS. Menurut Dharmaputra luas desa ini adalah 76,4 km$^2$ di mana 69,24% (52,9 km$^2$) merupakan daerah padang

Dalam melihat sumber alam untuk diakses dan dikonsumsi oleh mereka, serta bagaimana mereka berelasi dengan alamnya, mereka dipengaruhi oleh cara pandangnya terhadap alam. Konsep *tana* (tanah/bumi) menjadi dasar utama dalam melihat dan berelasi tersebut; dari itulah dasar kosmologi mereka. *Tana* merupakan tempat mereka memperoleh sumber kehidupan. Peta di bawah ini dibuat oleh masyarakat Wunga untuk menjelaskan tana mereka (FGD, 3 Oktober 2009). Peta ini berbeda dengan peta yang dibuat oleh pemerintah daerah, terutama dalam klaim atau melihat luas daerah mereka. Pada peta ini masyarakat penganut Marapu menggambarkan pula sistem kekerabatan mereka dengan alamnya, serta bagaimana mereka berusaha untuk menguasai alamnya tersebut lewat kepercayaan dan tradisi mereka.

Gambar 1. Peta Sketsa Desa Wunga

---

sabana kering dan berbatuan, 25 % (19,7 km$^2$) merupakan hutan, sedangkan sisanya adalah 4,9 % (3,8 km$^2$) merupakan lahan kebun dan pemukiman (Palekahelu, 2009: 15). Salah satu konsekuensi dari perbedaan luas ini, yang diyakini juga oleh masyarakat, adalah klaim masyarakat Wunga atas tanah yang dianggap secara administratif pemerintah sebagai bagian dari desa tetangganya, desa Napu.

Apa yang dimaksudkan oleh masyarakat Marapu dengan *tana* adalah tanah atau daratan yang mereka injak, tempat mereka dilahirkan dan meneruskan kehidupan. Hal ini terkait dengan kepercayaan mereka bahwa Marapu atau nenek moyang mereka dahulu mencari daratan (*tana*) untuk kehidupan yang lebih baik setelah lama mengarungi lautan. Desa Wunga dianggap menjadi tempat pertama nenek moyang orang Sumba menginjakkan kaki di daratan. Di tanah inilah, sejak zaman nenek moyang tersebut, mereka menggantungkan kehidupan dengan turut berkomunikasi kepada Marappu melalui Marapu. Oleh karena itu, *hamayangu* atau ritual-ritual yang mereka lakukan adalah bentuk syukur atas tanah yang diberikan oleh Marappu, yakni tanah yang memberikan mereka kehidupan. Bentuk syukur ini tampak dalam proses hamayangu tersebut. Sewaktu diadakan penikaman babi, darah dari babi itu harus mengenai tanah. Pengorbanan hewan-hewan ini adalah bentuk rasa syukurnya, dan darah yang tertumpah di atas tanah adalah simbol syukur atas tanah yang telah menghidupkan mereka[*].

Cara pandangan mereka terhadap tana ini menunjukkan pula bahwa mereka tidak melihat laut sebagai sebuah sumber kehidupan utama. Tidak heran jika hanya sebagian orang saja yang mampu melaut. Meskipun sebagian orang tersebut mampu melaut, mereka bukanlah pelaut yang andal. Selain disebabkan oleh keterbatasan perahu yang mereka miliki, keterampilan melaut mereka hanya sebatas menangkap ikan di laut dangkal, khususnya pada saat *micu* (air surut, pada saat laut dalam terpisah dari laut dangkal). Sedangkan keterampilan dalam beternak dan bertani dapat dilakukan atau dimiliki oleh seluruh masyarakat Wunga, termasuk mereka yang mampu melaut.[3]

Ada banyak larangan dalam hubungan antara manusia, alam dan Marapu ini, dengan sanksi-sanksi yang ditentukan oleh Marapu. Sebagai contoh, orang yang menikam hewan korban, sebagai rasa syukur mereka terhadap alam dalam sebuah hamayangu, akan mendapatkan dampak buruk apabila darah dari korban tersebut mengenai sekitar badan. Contoh lainnya, di hutan-hutan sekitar mereka terdapat beberapa pohon yang tidak boleh ditebang, seperti Ye Marapu (Cen-

---

* Kalau ditebang bisa banyak masalah, seperti hujan tidak lancar, banyak belalang (Wawancara dengan Rangga Hanggamara, 6 Oktober 2009.

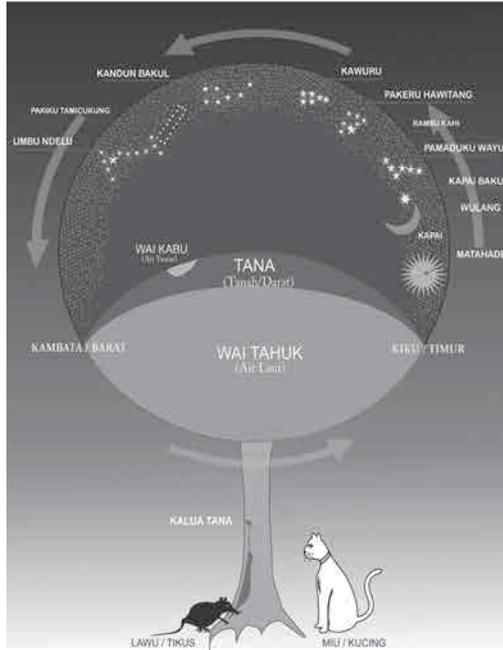
3 Setiap musim tanam dan panen, masyarakat Wunga tidak ada yang pergi melaut. Mereka sibuk dengan aktivitas bertani di kebunnya, sekaligus mengurus ternak mereka (Wawancara dengan Marambu Kambumata, 10 Oktober 2009).

dana) dan Gaharru (Homa/Gaharu), karena dianggap pada kedua jenis pohon ini dahulu tinggal ruh-ruh nenek moyang atau Marapu. Apabila ditebang akan timbul dampak-dampak negatif terhadap diri si penebang dan warga sekitar.

> Dulu ye Marapu pemali ditebang. Kita (baca: kami) sebut 'teba tana dulu awang', artinya penongkat langit. Orang kampung (paraingu) tidak tebang.*

Ada hubungan timbal-balik antara mereka dan alam, yakni terjadinya dialog antara manusia dan alam, yang turut melibatkan Marapu. Dialog ini tampak ketika masyarakat Marapu melihat peristiwa alam sekitarnya, yang dirasakan pula oleh orang-orang di tempat-tempat lainnya, dan kemudian membentuk tradisi-tradisi tertentu. Misalnya pada bulan *dapa diha kudu* dan *dapa diha bakul* (Juli–Agustus) setiap tahunnya, mereka menganggap kedua bulan ini adalah bulan pemali. Mereka dilarang untuk melakukan aktivitas-aktivitas adat, bahkan beberapa tindakan yang tidak terkait dengan adat, seperti memanjat pohon, menunggangi kuda, dan aktivitas yang menguras tenaga lainnya. Hal ini dikarenakan bertemunya *wulang* (bulan) dengan *pakiku tamikucung* (bintang berbentuk kalajengking, lihat gambar 2). Hanya pada peristiwa yang tidak bisa ditunda, seperti kelahiran dan kematian, mereka masih diperbolehkan untuk melakukan ritual dan urusan adat. Selain dari peristiwa tersebut, aktivitas perkawinan, perencanaan mengenai kegiatan adat adat di kampung, membangun rumah, dan sebagainya, harus dilakukan sebelum bulan itu atau ditunda pelaksanaannya. Apabila hal ini dilanggar, maka akan terjadi dampak buruk terhadap kehidupan pribadi si pelaku maupun masyarakat lainnya, yang diiringi dengan peristiwa-peristiwa alam yang dianggap oleh sebagian orang (bukan masyarakat Wunga) sebagai bencana alam. Hal itu dilihat sebagai bentuk koreksi atas hubungan masyarakat dengan Marapu, atau hukuman dari Marapu.

---

* Kalau ditebang bisa banyak masalah, seperti hujan tidak lancar, banyak belalang (Wawancara dengan Rangga Hanggamara, 6 Oktober 2009).

Gambar 2. Kosmologi masyarakat Marapu desa Wunga

## Respons terhadap Alam dan Persoalan Ekologis

Dalam merespons alam, penganut Marapu selalu melibatkan Marapu untuk turut ambil bagian dalam hubungan mereka dengan alam. Aktivitas-aktivitas pertanian dan ritual mereka berjalan secara bersamaan, dan satu sama lainnya tidak terpisahkan. Paling tidak, terdapat 16 jenis hamayangu terkait dengan aktivitas pertanian mereka.[4] Pada setiap hamayangu tersebut, mereka harus mengorbankan hewan, dan beberapa jenis hamayangu itu membutuhkan hewan yang tidak sedikit jumlahnya.

Setelah melakukan berbagai hamayangu sebagai wujud syukur terhadap alam, berbagai aktivitas mengeksplorasi alam turut mereka lakukan. Perburuan,

4. 1) Hamayangu Puru Winujolu (persiapan bibit dan lahan/kebun yang dimulai di kampung), 2) hamayangu la Kotak (persiapan bibit dan lahan/kebun di Kotak), 3) hamayangu la woka (persiapan bibit dan lahan/kebun di rumah-rumah kebun), 4) hamayangu untuk menanam, 5) hamayangu tumbuh jagung I, 6) hamayangu tumbuh jagung II, 7) hamayangu tumbuh jagung III, 8) hamayangu petik jagung muda di katoda okur, 9) hamayangu panen jagung di dalam rumah, 10) hamayangu petik jagung muda di katoda okur, 11) hamayangu untuk mengikat jagung, 12) hamayangu panen jagung Rote dan kacang, 13) hamayangu setelah panen, 14) hamayangu panen lowaye (ubi kayu), 15) hamayangu sebelum pengambilan ui (ubi hutan), 16) hamayangu setelah pengambilan ui (Wawancara dengan Mehang Tana, 13 Oktober 2009; Wawancara dengan Umbu Rayat, 3 September 2009).

penebangan pohon dan penangkapan ikan dilakukan untuk memenuhi kebutuhan utama mereka, khususnya makanan dan tempat tinggal. Dalam hal ini, pandangan mereka terhadap alam sangat antroposentris, karena bagi mereka semua yang ada di alam tersedia untuk mereka atas pemberian Marappu. Selama mereka berhubungan baik dengan Marapu dan/atau karena adanya izin dari Marapu, mereka dapat mengeksplorasi alam untuk kepentingan hidup mereka. Hal ini tampak dari aktivitas-aktivitas eksplorasi itu. Permasalahannya, keadaan menjadi tampak buruk karena mereka tidak mengimbangi penebangan pohon dengan penanaman kembali dan tidak dapat melarang perburuan oleh *tau djawa* (orang-orang dari luar komunitas, seperti beberapa tentara yang pernah berburu di desa ini) yang menggunakan senjati api. Terhadap apa yang telah mereka lakukan atau terjadi akibat ulah *tau djawa* itu, biasanya mereka melakukan hamayangu untuk meminta Marapu menumbuhkan kembali pohon-pohon di hutan dan menjaga ketersediaan buruannya. Mereka menyerahkan usaha penyeimbangan kembali atas alamnya kepada Marapu. Istilah *haringu* (mendinginkan) mereka gunakan dalam pengertian meminta Marapu untuk menjaga kelestarian alam yang telah mereka eksplorasi itu.

Dalam merespons persoalan-persoalan alam/ekologis beserta dampaknya, terdapat urutan atau tingkatan bahaya dari masing-masing persoalan tersebut terhadap kehidupan masyarakat. Dari FGD dan wawancara yang penulis lakukan dengan masyarakat, mereka mengurutkan tingkat persoalan ekologis itu (dimulai yang paling bahaya atau ditakuti) sebagai berikut: 1) rimbang (kelaparan), 2) mucung (kebakaran), 3) longa (hama belalang), 4) kaliduk (hama ulat), 5) wandu (kekeringan), 6) kaputa ahu (angin puting beliung), 7) kapeku (hama kodok), 8) tai kabala (gulma), 9) opung (gempa bumi). Berikut respons mereka terhadap sembilan persoalan ini.

Berdasarkan FGD yang dilakukan bersama masyarakat Wunga, rimbang (kelaparan) menjadi pilihan mereka sebagai sebuah persoalan dari alam yang dianggap paling membahayakan. Kelaparan ini dianggap sebagai bencana yang sering menimpa mereka. Pemilihan ini disebabkan dampak dari peristiwa kelaparan ini yang mereka rasakan secara langsung dan dianggap paling mengganggu.

Salah satu penyebab kelaparan ini adalah gagal panen akibat musim hujan yang sangat singkat atau tidak rata. Pada tahun 2007 yang lalu, menurut masyarakat, hujan sangat singkat dan tanaman-tanaman yang mulai tumbuh sebagian besar mati. Pada saat itu mereka mengalami kelaparan yang hebat.

Tidak ratanya hujan setiap tahun turut membuat mereka juga harus berterima atas hasil panen yang ada. Ketidakrataan ini disebabkan letak geografis desa Wunga yang diapit langsung oleh selat Sumba (bagian barat dan timur). Ketika angin dari barat sedang kencang, hujan untuk daerah sebelah barat sulit turun, dan begitu pun sebaliknya. Tidu Nggiru, seorang ibu dari 6 orang anak, mengatakan pengalamannya tentang persoalan ini.

> Sebenarnya hujan datang bulan 11, bulan 12. Baru empat tahun ini dia (baca: hujan) *sedu* (lebih cepat). Kita tanam baru kalau sudah ada teman yang tanam, tapi juga kalau di sini hujan tidak pemerataan besar, jadi kita tunggu lagi. Kalau di sana (baca: Wunga barat) sudah jagung tinggi, di sini baru tanam. Sama juga kalau di sini sudah tanam, di sana bisa belum (Wawancara dengan Tidu Nggiru, 22 September 2009).

Ada dua respons besar terhadap kelaparan ini. *Pertama*, meskipun sering mengalami kelaparan karena usaha persiapan mereka menghadapi gagal panen ternyata tidak juga berhasil dengan baik, mereka masih menganggap kelaparan itu sebagai bagian yang tidak dianggap remeh. “Ya, kita alami juga menderita, menderitanya begini, tentang kelaparan, menderita sudah, tentang masalah air minum,” ungkap seorang penduduk Wunga (Wawancara dengan Wau Dangu Ramba, 11 Oktober 2009). *Kedua*, di antara mereka, ada juga yang menganggapnya sebagai hal yang sudah biasa terjadi, seperti yang diungkapkan oleh Mehang Tana berikut ini.

> Kalau kita orang Wunga, kelaparan itu soal sudah biasa sudah. Jadi kita tidak mengatakannya bencana, anggap biasa. Karena kita sudah, hidup kita ini, itu sudah hal yang biasa, bagaimana kita cara mengatasinya (Wawancara dengan Mehang Tana, 13 Oktober 2009).

Pada saat kelaparan terjadi, sebagai sistem bertahan (*survival strategy*/ *coping mechanism*), mereka melakukan sedikitnya enam cara yang telah lama mereka miliki (Bandingkan Suzanne et al. dalam Gist dan Lubin, 1999: 149-157). *Pertama*, mereka melakukan mandara atau sistem tukar-menukar barang dengan orang lain di daerah yang mempunyai sumber daya alam yang lebih baik. Dalam mandara ini biasanya mereka membawa ikan, hewan peliharaan/ ternak kecil, garam, untuk ditukarkan dengan padi atau jagung yang dimiliki oleh penduduk di daerah lain seperti Lewa (± 35 km), Tana Banas (± 25 km),

Paraingu Kalala (± 30 km), dan di Waingapu (± 60 km). Saat ini mereka sudah jarang melakukannya, karena mereka sudah bisa menjual bawaannya itu di pasar, dan ditambah lagi, menurut mereka melakukan mandara lebih menyita waktu, tenaga dan biaya. *Kedua*, dengan mencari ikan di laut, yang hasilnya akan dikonsumsi sendiri dan dijual kepada orang lain khususnya di pasar, dan hasil penjualannya digunakan untuk membeli kebutuhan makan mereka. Ikan juga digunakan sebagai alat tukar (barter) ketika mereka melakukan mandara. *Ketiga*, mencari ui (umbi-umbian hutan) di hutan. Biasanya proses pencarian hingga ui itu bisa dikonsumsi membutuhkan waktu berhari-hari. Pengolahan ui membutuhkan keterampilan khusus dari masyarakat, karena tumbuhan yang mereka sebut juga sebagai ubi hutan ini mengandung racun. Sebelum mereka berangkat ke hutan untuk mencari dan mengolah ubi itu, salah satu perwakilan dari kabihu cura paraingu harus melakukan hamayangu di katoda ui (lihat Peta Wunga, gambar 1). *Keempat*, menjual ternak mereka di paranggang (pasar), dan kepentingannya sama seperti menjual ikan. *Kelima*, mengambil kayu jenis tertentu di hutan untuk kemudian dijual kepada pemesan yang datang ke desa ini. Kayu yang mereka ambil ini adalah cendana dan homa/gaharu. Dari cara kelima ini, tampak mereka telah melanggar aturan yang mereka miliki dahulu, untuk tidak menebang kedua jenis pohon ini. Cara kelima ini, menurut Rangga Hanggamara dari kabihu Matolang (kabihu yang bertugas menjaga pohon Cendana), hanya dilakukan oleh orang-orang yang nekat melanggar aturan demi kebutuhan ekonomi mereka. Orang-orang yang melakukannya itu berasal dari uma woka, yakni rumah-rumah penduduk yang berada di kebun (Wawancara dengan Rangga Hanggamara, 12 Oktober 2009). Hal ini dianggap pula menyebabkan banyak persoalan ekologis di desa ini. *Keenam*, mereka mengurangi porsi makan sehari-harinya. Cara keenam digambarkan lewat penjelasan Pundar Pandji Jawa (Kepala Desa Wunga).

> Kalau makan itu satu hari bisa 2 kali makan. Cuma ada perbedaan, begini, misalnya waktu kita tidak lapar tentu makanannya banyak, tetapi kalau lapar makannya sedikit. Waktu lapar kita makan jagung, ubi, beras, juga macam ubi hutan, yang dikatakan sekarang ini ui. Kalau musim-musim lapar mulai September, mulai sudah (Wawancara dengan Pundar Panji Djawa, 22 September 2009).

Mucung (Kebakaran) merupakan hal berikutnya yang paling berbahaya atau menakutkan. Kebakaran yang sampai membakar rumah adalah peristiwa yang menakutkan bagi mereka. Apabila sampai terjadi kebakaran rumah, mereka akan

menganggap peristiwa tersebut sebagai bentuk sanksi atau akibat dari pelanggaran penghuni rumah atau tindakan warga di desa yang berdampak terhadap kehidupan masyarakat banyak. Dengan demikian, menurut mereka, Marapu sedang memberikan hukuman, dan harus dilakukan hamayangu untuk mohon pengampunan dan pencegahan supaya tidak terjadi kembali. Umbu Rayat yang rumah kebunnya pernah terbakar pada tahun 2005, harus membangun ulang rumahnya dari awal, karena tidak ada yang tersisa, termasuk barang-barang nenek moyangnya. Dalam kasus ini, ia mengatakan bahwa pernah ada pelanggaran yang dilakukan dalam hal adat oleh orang-orang dekatnya, dan hal ini dikaitkannya pula dengan kasus pembongkaran dan pencurian isi kuburan di bekas kampung Wacu Bara. Begitu pula terhadap kasus kebakaran di *Paraingu* (kampung), yang menyebabkan beberapa rumah hangus terbakar.

> Pada kasus kebakaran yang terjadi di Napu, Mehang Tana menjelaskan bahwa pada tahun 1994, dua hari setelah penguburan raja Umbu Tobu pada tanggal 24 Mei 1994, tiba-tiba terjadi kebakaran di tiga rumah adat di Napu: uma bakul, uma kambata, dan uma lingu. Pada saat penguburan, dalam sebuah hamayangu, Mehang Tana sudah melihat tanda-tanda akan terjadinya kebakaran rumah melalui hati babi yang ditikam pada waktu itu. Hanya saja, mereka tidak tahu di mana dan kapan kebakaran itu akan terjadi. Dua hari kemudian ketiga rumah adat di Napu terbakar hangus. Menurut Mehang Tana kebakaran ini disebabkan pelanggaran dari beberapa orang Napu dalam sengketa tanah di Tanjung Sasar; mereka ingin merebut tanah tersebut dari masyarakat Wunga (Wawancara dengan Mehang Tana, 19 September 2009).

Gambar 3. Umbu Rayat sedang menyaksikan kebakaran padang dari kejauhan (kiri) dan warga bersiap-siap untuk makan malam setelah dilakukan *batang* dan *hamayangu* di salah satu rumah yang pernah terbakar di kampung pada tahun 1971, *uma makatemba* (kanan)

Apabila hendak membangun kembali rumah yang telah terbakar, mereka harus melakukan *hamayangu* yang mengharuskan penikaman babi dan kam-

bing. Hamayangu yang dimaksud ini adalah bagian dari proses mencari tahu penyebabnya dan memohon ampun pada Marapu. Ketika hendak mengambil bahan-bahan dari hutan, untuk tiang, rusuk, alas papan, mereka harus melakukan hamayangu lagi. Jadi, dari perspektif pelanggaran ini, pada dasarnya kebakaran terjadi karena ulah manusia yang kemudian membuat Marapu memberi sanksi kepada mereka berupa kehilangan harta bendanya lewat kebakaran rumah.

Untuk kasus Longa (hama belalang), selain terjadi pada tahun 1998 sampai dengan tahun 2005 di kabupaten Sumba Timur, penduduk mengatakan bahwa longa atau hama belalang pernah terjadi juga pada tahun 1970-an. Pada waktu itu mereka mengalami tahun kelaparan. Mereka merespons persoalan itu dengan membuat hamayangu pengusir belalang. Setelah dilakukan hamayangu itu, menurut mereka hama itu berkurang (FGD 3 Oktober 2009)

Hampir serupa dengan pola yang terjadi pada tahun 1970-an itu, penduduk Wunga kembali mengalami hama belalang selama kurang lebih 5 tahun, sejak 1998 hingga 2003. Hama belalang selama 5 tahun ini lebih parah dibandingkan pada tahun sebelumnya. Semua tanaman habis dimakan oleh belalang, bahkan alang-alang yang berfungsi menjadi atap rumah juga sempat disantap. Hanya ubi kayu yang masih bisa dipanen, dan ubi hutan yang harus digali di dalam hutan. Aktivitas mandara menjadi salah satu tumpuan penting dalam menopang kehidupan mereka sehari-hari. Keadaan pada waktu itu tergambar melalui ungkapan Lawa Jati, seorang ibu beranak 3, berikut ini.

> Ada bencana belalang… Menderita betul waktu itu, habis makanan tidak ada. Lima tahun itu. Minta obat, semprot, memang dorang mati, tambah banyak lagi. Kita usaha sudah, kalau ada ayam jual ayam, babi juga. Kita harus kasih-kasih biar dia punya harga kurang-kurang, kita mau ambil makan di mana. Terus cari ubi di hutan (Wawancara dengan Lawa Jati, 8 Oktober 2009).

Meskipun periode terakhir ini lebih parah, pola respons mereka pada saat itu memiliki kesamaan. Selama lima tahun, mereka melakukan hamayangu untuk mengusir belalang itu di beberapa katoda yang mereka miliki, khususnya katoda kawindu (tugu batu di depan atau belakang rumah) dan katoda okur (tugu kayu di tengah-tengah padang atau kebun masyarakat). Selain itu, pernah diadakan batang besar (sejenis musyawarah besar) di Rende yang mengundang tokoh-tokoh masyarakat Sumba. Salah seorang wunang dari Wunga (sudah meninggal beberapa tahun yang lalu), yang pada waktu itu mereka sebut sebagai wunang besar, diundang ke pertemuan itu sebagai wakil dari desa Wunga. Salah satu

hasil dari pertemuannya adalah dimintanya wunang dari desa Wunga tadi untuk mewakili masyarakat Sumba dalam melakukan hamayangu di katoda tanjung, dekat muara sungai Kadahang. Seusai hamayangu tersebut, menurut mereka hama belalang mulai berkurang dari hari ke hari.

Terhadap persoalan hama belalang ini, masyarakat mengatakan bahwa hama tersebut terjadi akibat pelanggaran yang dilakukan oleh masyarakat Wunga dan orang dari luar desa yang pernah melakukan tindakan yang membuat Marapu menghukum mereka. Pelanggaran yang dimaksud seperti pembongkaran dan pencurian isi kuburan di bekas kampung Wacu Bara, belum dibangunnya kembali uma ratu (rumah umum untuk peribadahan masyarakat Marapu di Wunga) di kampung adat, dan perilaku masyarakat Wunga yang sudah tidak lagi mengikuti aturan dalam menjaga alamnya (misalnya menebangi dan menjual kayu cendana dan homa/gaharu).

Selain adanya respons yang terkait dengan kepercayaan mereka, beberapa penganut Marapu yang pernah penulis wawancarai mengaitkan pula peristiwa tersebut dengan ajaran Kristen. Salah satu di antara mereka adalah Hamba Kalambun Ndinu, penduduk Wunga yang tinggal di Kokur. Ia mengatakan bahwa:

> Kalau orang Kristen, karena Tuhan hukum. Kalau kami yang dalam aliran kepercayaan, katanya Marapu sudah marah, yang hukum. Kalau kita kasih hamayangu mereka (baca: belalang) juga bisa berpindah (Wawancara dengan Hamba Kalambun Ndinu, 13 Oktober 2009)

Dalam ajaran Kristen, Tuhan pernah memberikan hukuman belalang kepada orang Mesir, karena Tuhan marah kepada Firaun dan rakyatnya yang memperbudak orang Israel. Orang-orang yang mengaitkan itu menganggap ada kesamaan antara kejadian dalam ajaran Kristen dan peristiwa hama belalang di Sumba, sekaligus mengaitkannya dengan kepercayaan mereka.

Selain hama belalang, pernah terjadi pula kaliduk (hama ulat), pada tahun 1953. Pada saat itu penduduk Wunga mengalami kelaparan besar. Mereka yang sempat merasakan penderitaan pada masa-masa itu mengenang peristiwa tersebut sebagai kejadian menakutkan. Hal ini disebabkan pula pada waktu itu belum tersedia sarana transportasi seperti saat ini yang dapat mempermudah mereka dalam mencari bantuan ke tempat lain. Paranggang atau pasar pada

saat itu juga belum didirikan. Banja Oru yang mengetahui kejadian itu mengatakan

> Mama-mama dulu pergi ke hutan terus, hanya ubi kayu yang tidak dorang (baca: ulat) makan. Ulat besar. Ada warna kuning, biru, hijau, hitam juga. Paranggang baru ada tahun 1968, di paranggang Lembaya (Wawancara dengan Banja Oru, 8 Oktober 2009).

Menghadapi persoalan hama ulat itu, mereka membuat *hamayangu* besar yang dipimpin oleh Tumbu Goduk dari Paraingu Langina. Kejadian itu dianggap pula sebagai bentuk akibat dari pelanggaran masyarakat penganut Marapu. Kepergian atau musnahnya ulat pada waktu itu dianggap mereka sebagai bentuk pengampunan dari Marapu.

Setelah hama belalang dan ulat, *Wandu* (kekeringan) menempati posisi berikutnya. Kekeringan sudah menjadi pemandangan sehari-sehari masyarakat Wunga, namun mereka masih melihat kekeringan sebagai permasalahan ekologis yang berbahaya. Wandu atau kekeringan yang mereka maksudkan tidak sekadar karena persoalan tanah mereka yang kering dan tandus. Kekeringan ini lebih ditekankan kepada kemarau yang panjang dan akses air yang sulit, khususnya air hujan, untuk kebutuhan pertanian mereka.

Kekeringan ini bisa terjadi akibat ulah manusia juga, yang melanggar aturan dan yang tidak diperkenankan Marapu. Hujan yang tidak menentu di desa ini dianggap sebagai akibat semakin bertambahnya rumah seng di desa Wunga, sesuatu yang dahulu dilarang (secara kepercayaan), (Wawancara dengan Umbu Rayat, 26 September 2009). Pembangunan rumah seng ini beberapa kali dibicarakan oleh masyarakat; ada yang setuju dan ada yang tidak. Namun, tidak ada sanksi sosial yang tegas untuk persoalan ini, karena Marapulah yang diyakini akan memberikan penilaian dan/atau sanksi. Selain itu, ada faktor *uma marapu* yang belum dibangun, yang membuat Marapu tidak mengizinkan hujan turun secara stabil.

Ketika menghadapi musim tanam, apabila hujan tiba-tiba berhenti pada musim penanaman atau sebelum mereka panen, mereka akan melakukan renjang wai urang (tarian meminta hujan). Tarian ini dilakukan selama beberapa hari, dimulai sejak sore hingga malam hari, hingga turunnya hujan. *Uma* atau kabihu-kabihu yang berfungsi atau bertugas dalam tarian ini adalah mananga, lumbu wulang, waimuru, makatemba.

Melalui penjelasan di atas, peristiwa kekeringan dilihat sebagai suatu peristiwa alam yang melebihi kekeringan yang mereka rasakan sehari-hari. Kekeringan ini bukan sekadar kesulitan dalam mengakses air, misalnya harus turun-naik tebing curam dan berbahaya untuk mendapatkan beberapa liter air di mata air lendi. Kekeringan ini menyangkut persoalan yang paling mereka takuti, yakni kelaparan. Pandangan Pundar Panji Djawa berikut ini menunjukkan salah satu pandangan masyarakat terhadap kekeringan.

> Ya, kalau macam bencana ini ya sudah pernah terjadi juga, karena bencana menyangkut kita sudah tanam ini toh, misalnya hari ini kita tanam, terus tumbuh, selang satu minggu begitu langsung hujan stop, itu merupakan bencana. Akhirnya tanaman-tanaman seperti jagung, apa saja yang kita tanam, mati semua. Mau sudah lima kali terjadi, sampai hujan itu paling sampai Januari hujan, Februari habis sudah. Menurut tua-tua adat ini, karena terjadi hal-hal seperti itu, karena rumah kita sekarang ini belum kita bangun. Baru tahun ini kita lihat hujan di bulan September (Wawancara dengan Pundar Panji Djawa, 22 September 2009).

Kaputa Ahu (angin puting beliung) merupakan persoalan ekologis yang tidak asing di desa ini. Kaputa ahu sendiri jika diterjemahkan secara harfiah artinya 'anjing berputar'. Di Wunga, puting beliung sudah beberapa kali merusak rumah penduduk dan menerbangkan barang milik masyarakat yang diletakkan di luar rumah, khususnya pakaian.

Salah satu rumah penduduk di lokasi woka yang pernah dihantam oleh puting beliung ini adalah rumah Keba Rewang, penduduk di Tana Rara. Rumah Keba dahulu masih berbentuk uma woka namun saat ini sudah menjadi rumah berdinding batu dan beratapkan seng. Menurut Keba rumah alang-alang tidak efisien dibandingkan rumah yang dimilikinya sekarang, yang dianggapnya jauh lebih hemat dan kuat (wawancara dengan Keba Rewang, 21 September 2009). Pada saat terkena hantaman puting beliung, rumahnya hancur, dan kemudian ia memutuskan untuk membangun rumah seperti saat ini. Sewaktu membangun rumah kembali, Keba melaksanakan *hamayangu* dalam rangka memohon kepada Marapu agar tidak terjadi lagi kejadian serupa yang merugikannya, sekaligus untuk memperlancar proses pembangunan rumahnya itu.

Bagi masyarakat Wunga, rumah yang hancur terkena hantaman puting beliung juga dianggap sebagai akibat dari pelanggaran yang dilakukan oleh penghuni rumah. Apabila puting beliung menghamburkan dan membawa pergi

pakaian mereka, maka ketika ditemukan kembali pakaian mereka tersebut harus diberikan kepada pihak saudara perempuan dari luar keluarga inti. Pengambilan kembali kain-kain yang telah dibawa terbang puting beliung itu juga harus melalui hamayangu. Pemilik pakaian dilarang untuk memakainya kembali, dan jika melanggarnya, maka mereka akan mendapatkan dampak buruk dalam kehidupannya.

Selain respons yang dijelaskan di atas, ketika masyarakat melihat puting beliung di sekitar lingkungannya, mereka siap siaga untuk mengusir angin tersebut. Sejauh ini, menurut mereka, usaha mengusir cukup berhasil mencegah angin merusak rumah mereka, kecuali mereka yang tidak melakukannya, karena tertidur di dalam rumah, atau sedang tidak berada di rumah. Dari usaha ini tampak bahwa puting beliung diperlakukan layaknya makhluk hidup. Untuk puting beliung yang besar, mereka tidak hanya mengusirnya, melainkan pula melemparkan sirih-pinang ke arah angin tersebut, seperti yang diungkapkan oleh Rawa Takandewa, penduduk Wai Pakonjak berikut ini.

> Kalau ada kaputa ahu begitu, kita pawung (teriak) saja. Kalau itu angin tidak terlalu besar kita cukup teriak "ha… ha… ha…," tapi kalau besar sampai ke langit pakai juga sirih pinang ke itu angin (wawancara dengan Rawa Takandewa, 11 Oktober 2009).

Kapeku (hama kodok) ternyata turut menjadi persoalan bagi masyarakat Wunga. Setelah hama belalang tidak lagi mengganggu masyarakat Wunga, pada tahun 2007 muncul kodok-kodok besar, berwarna cokelat dan bersisik tajam di desa Wunga. Menurut mereka, pada saat itu jumlahnya cukup banyak. Masyarakat juga heran ada banyak kodok di daerah yang tidak berair ini. Sampai saat ini kodok-kodok tersebut masih ada, tetapi tidak sebesar dan sebanyak pada beberapa tahun lalu.

Dalam FGD, masyarakat mengatakan bahwa kodok-kodok itu mengisap darah anak-anak ayam mereka sampai mati. Apabila mereka menemukan seekor kodok sedang menghisap darah anak ayamnya, mereka akan segera membunuh kodok tersebut. Namun, membunuh kodok itu juga harus berhati-hati, jangan sampai darah kodok itu mengenai tubuh manusia, karena darah kodok itu dianggap bisa menimbulkan koreng. Kodok-kodok itu terkadang juga mati dengan sendirinya.

Masyarakat kembali mengaitkan persoalan hama kodok ini dengan persoalan pelanggaran atau hal-hal yang belum mereka lakukan seperti pembangunan uma ratu. Selain itu, serupa dengan respons mereka terhadap permasalahan belalang, cerita-cerita dalam ajaran Kristen yang pernah mereka dengar dari penduduk Wunga maupun dari tempat lain yang beragama Kristen, juga membuat mereka mengaitkan peristiwa alam ini dengan cerita hukuman Tuhan terhadap bangsa Mesir melalui hama kodok. Terhadap hama kodok ini sendiri, mereka belum pernah melakukan hamayangu khusus, karena bagi mereka kodok ini tidak terlalu merugikan mereka. Mereka hanya melakukan hamayangu di katoda kawindu di rumah-rumah mereka, untuk mencegah penyakit dan dampak buruk terhadap seluruh penghuni rumah, termasuk untuk mengurangi gangguan kodok.

Dalam permasalahan munculnya tai kabala *(gulma)* di desa Wunga, sama halnya di tempat-tempat lain di Pulau Sumba, masyarakat tidak terlalu mempersoalkan kehadirannya di desa ini. Mereka menduga bahwa jenis rumput ini berasal dari kotoran hama belalang yang pernah mengganggu mereka.

Rumput *tai kabala* ini memang membuat mereka harus rajin membersihkan kebun, memisahkan rumput-rumput itu dari tanaman yang mereka tanam pada musim hujan. Namun di sisi lain, ia bisa diolah menjadi pupuk (wawancara dengan Kabobu Daitana, 18 September 2009). Biasanya mereka mengumpulkan rumput-rumput yang mereka bersihkan itu, kemudian membakarnya, dan bekas bakarannya itulah yang dianggap mereka sebagai pupuk. Rumput-rumput yang dicabut atau dipotong itu kadang-kadang dibiarkan pula membusuk di tanah kebun, agar menjadi pupuk.

Opung atau gempa bumi mendapat urutan terakhir dalam permasalahan ekologis masyarakat Wunga. Menurut mereka, gempa bumi sering terjadi di desa ini. Gempa bumi sejauh ini belum pernah merusak properti masyarakat Wunga, apalagi sampai menghilangkan nyawa mereka. Oleh karena itu, masyarakat Wunga tidak merasa takut kalau terjadi gempa bumi di daerah mereka ini.

Ketika terjadi gempa, sebagian di antara mereka keluar dari rumah dan berteriak “yangga, yangga, ning tauna” yang artinya “ada, ada, ada orangnya”. Mereka terkadang berteriak sambil memukul tiang-tiang rumah atau tambur. Mereka yang tidak mau keluar rumah, hanya berteriak saja dari dalam rumah. Teriakan ini dimaksudkan untuk memberi tahu makhluk di dasar bumi yang menyebabkan terjadinya gempa ini untuk segera menghentikan tindakannya

(Bandingkan Ngelow, dkk., 2006: 99). Mereka menganggap bahwa gempa terjadi akibat makhluk tersebut mengira tidak ada manusia lagi di atas bumi. Dengan berteriak “ada, ada, ada orangnya”, berarti makhluk lalu akan tahu bahwa ada orang di atas bumi ini dan kemudian tidak melanjutkan gempa tersebut. Makhluk yang menyebabkan gempa itu adalah seekor *lawu* (tikus), yang ditemani seekor *miu* atau kucing (Lihat gambar 2).

Terkadang gempa justru dipandang sebagai hiburan. Ketika salah seorang berteriak dengan kata-kata di atas dari dalam rumahnya, kemudian orang tersebut melanjutkan teriakan “daa ning tau na” (di sana tidak ada orang) sambil menyebutkan pula rumah orang yang terdekat darinya. Pola yang sama kemudian dilakukan oleh penghuni rumah yang rumahnya disebutkan oleh orang pertama tadi. Masyarakat Wunga belum pernah membuat hamayangu khusus untuk gempa. Kondisi rumah mereka, yang memiliki banyak tiang kayu dan berdiri di atas tanah yang keras, membuat mereka merasa aman dari gempa bumi. Rumah panggung kayu itu mengikuti gerakan dari gempa, bukan melawannya.

Selain respons di atas, terhadap gempa ini ada juga yang mengatakan bahwa bukan tikus yang menyebabkannya. Danga, misalnya, mengatakan bahwa “Kalau sekarang kita (baca: saya) tidak terlalu percaya kalau itu (baca: gempa) dikarenakan tikus dan kucing, karena waktu ada ribut-ribut (pertengkaran) di kampung gempa juga muncul karena ribut-ribut itu” (wawancara dengan Danga, 25 September 2009). Respons lainnya mulai tampak berkaitan dengan pengetahuan ilmiah, seperti yang dikatakan oleh Kabobu, “itu (baca: gempa) karena gunung mau meletus itu, macam itu hari di Flores, bukan kucing dan tikus” (wawancara dengan Kabobu Daitana, Marakoku, 18 September 2009). Meskipun demikian, kedua orang yang berbeda pendapat ini mengakui tetap berteriak “yangga, yangga, ning tauna” ketika terjadi gempa bumi.

Gambar 4 berikut digambar oleh penduduk sendiri dalam FGD yang dilakukan oleh penulis dengan 13 orang penduduk Wunga. Pada gambar di atas kita dapat melihat bahwa semakin tingginya tingkat kecemasan penduduk terhadap persoalan ekologis atau fenomena alamnya diiringi dengan semakin kompleksnya respons yang diberikan. Konsep seperti ini dapat dipahami pula dengan memori kolektif dan pengalaman-pengalaman penduduk terhadap peristiwa-peristiwa yang pernah mereka alami. Semakin peristiwa itu tidak dianggap merugikan, maka peristiwa itu dianggap tidak terkait dengan pelanggaran terhadap aturan atau keinginan Marapu, sehingga respons yang diberikan berbeda pula.

Respons masyarakat terhadap fenomena-fenomena alam di atas dapat digambarkan seperti gambar 4.

**Gambar 4.** Persoalan ekologis dan tingkatan respons masyarakat Wunga

## ‘Bencana Alam’ vs ‘Happa Hipu, Ngangu Hipu’

Dalam perbendaharaan kata lokal, masyarakat Wunga tidak mempunyai kata atau istilah khusus yang bermakna ‘bencana.’ Istilah bencana sendiri adalah istilah baru bagi masyarakat Wunga. Setiap diajukan pertanyaan mengenai bencana, masyarakat biasanya mengasosiasikan dengan peristiwa-peristiwa alam besar yang telah mereka dengar lewat radio dan tonton lewat televisi ketika mereka berada di kota dan lewat pembicaraan dengan penduduk desa

lain ketika berada di pasar, seperti peristiwa tsunami di Aceh, gempa di Jawa dan Sumatera. Kejadian-kejadian demikian menjadi standar untuk melihat atau membandingkan peristiwa alam yang terjadi di desa mereka, terutama yang memakan korban. Melalui kejadian itu pula, bencana didefinisikan oleh sebagian besar masyarakat sebagai peristiwa yang merugikan orang, terutama mengakibatkan hilangnya nyawa manusia dan merusak harta benda. Terkadang mereka menerima saja peristiwa-peristiwa alam yang terjadi sebagai bentuk bencana alam karena dianggap merugikan, namun tidak menjadi dasar dari respons mereka. Di sini mereka tidak memilah antara bencana alam dengan bencana karena ulah manusia.

Sebelum mengenal istilah bencana, masyarakat Marapu sendiri memahami kejadian-kejadian alam di sekitarnya adalah persoalan 'Happa Hipu, Ngangu Hipu' (mendahului Marapu), yang berarti pula 'pelanggaran' terhadap aturan-aturan alam dalam kaitannya dengan Marapu (FGD, 3 Oktober 2009). Hal-hal yang dilanggar, baik disengaja maupun tidak disengaja, akan mendapatkan sanksi dari Marapu yang ditunjukkan lewat berbagai hal, dan salah satunya peristiwa alam. Bagi mereka yang tidak sengaja atau tidak tahu alasan mengapa mendapatkan akibat buruk atau sanksi, mereka akan mengetahuinya lewat proses adat dan ritual yang mereka jalani nantinya dalam rangka menghapuskan dampak buruk tersebut, misalnya melalui hamayangu pui moal.[5] Kesalahan akan diketahui dalam proses adat dan ritual itu, dan penghapusan sanksi harus melalui keduanya pula, meminta kepada Marapu untuk memaafkannya dan sanksi tidak diberikan pula kepada warga lainnya. Pengorbanan hewan dan beberapa persyaratan lain dalam hamayangu harus dilakukan dalam rangka penghapusan sanksi itu.

Terhadap peristiwa-peristiwa alam dan dampaknya, masyarakat memberikan respons yang hampir tidak jauh berbeda satu sama lainnya. Peristiwa-peristiwa alam dan dampaknya yang pernah dan sebagian di antaranya masih dialami di Wunga antara lain: hama ulat, hama belalang, angin puting beliung, gempa bumi, kebakaran padang dan rumah, serta kekeringan berkepanjangan yang menyebabkan kelaparan. Dalam pandangan mereka tentang peristiwa-

---

5. Pada hamayangu pui moal, masyarakat akan mengetahui penyebab-penyebab kejadian buruk yang menimpa seseorang. Pui moal dipimpin oleh seorang Wunang. Di desa ini, setiap generasi hanya ada satu Wunang yang mampu melakukan pui moal. Kemampuan untuk melakukan pui moal adalah anugerah dari Marapu. Saat ini Wunang Renja adalah wunang yang bisa melakukan hamayangu tersebut.

peristiwa ekologis atau alam ini, pada dasarnya mereka tidak melihat sepenuhnya sebagai bencana. Meskipun demikian, kebingungan yang dimiliki antara pemahaman yang khas masyarakat Marapu dan informasi terbaru yang mereka dapatkan dari media dan pembicaraan orang lain membuat mereka menolak salah satunya sekaligus dan menerima keduanya. Ungkapan dari Ndattara Ratu Ngganja, menggambarkan persoalan ini.

> Kalau di sini (baca: Wunga) tidak pernah terjadi bencana alam, tapi hanya kesehatan yang di sini sering diganggu, ya, penyakit-penyakit, sering-sering kita (baca: kami) pergi ke rumah sakit. Untuk bencana seperti di pulau-pulau lain, memang kami sendiri di Wunga sini belum rasakan itu. Tapi mungkin tahun 2007, ada angin puting beliung yang timpa rumah jabatan kepala desa. Hanya itu saja pengalaman-pengalaman kami. (Penulis kemudian menanyakan: "kalau hama belalang?")… Hah, belalang ada. Itu susun (baca: selama) lima tahun. (Penulis melanjutkan pertanyaan: "kalau itu bisa dibilang bencana atau tidak?")… Bisa sudah, karena memang makanan habis. Mau tanam begitu dorang (baca: belalang) datang langsung makan, kasih habis. Kelaparan (wawancara dengan Ndattara Ratu Ngganja, 13 Oktober 2009).

Meskipun dalam mendefinisikan 'bencana alam' dengan keadaan di atas, respons mereka terhadap peristiwa-peristiwa, yang oleh Mohhammer H.I. Dore dan David Edkin serta pemerintah Indonesia sebut sebagai bencana alam (Pelling, 2003: 76-79; Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2007 Tentang Penanggulangan Bencana), dapat menunjukkan pula posisi mereka dalam menghadapi persoalan-persoalan ekologis ini. Respons yang mereka berikan cukup bervariasi dalam melihat permasalahan yang sama, namun pada dasarnya mereka terkait satu sama lainnya. Seperti gambaran respons di atas, tingkatan bahaya yang diberikan oleh masyarakat terhadap persoalan ekologisnya menentukan pula respons atau tindakan terhadap persoalan tersebut. Semakin tinggi tingkatnya, semakin banyak pula usaha yang dilakukan dalam menghadapinya. Hamayangu menjadi bentuk respons penting bagi mereka.

Pandangan masyarakat Wunga terhadap alam dan persoalan ekologisnya menunjukkan mereka mempunyai ciri khas sendiri dalam berinteraksi dengan alamnya. Pada satu sisi, mereka membentuk alam berdasarkan imajinasi atau pengetahuannya, yakni alam merupakan proyeksi dari interaksi sosial mereka sehari-hari. Di sisi lain, mereka harus beradaptasi dengan alam yang mereka miliki, yakni alam mempengaruhi kebudayaan atau hal-hal praktis di masyarakat (determinasi lingkungan). Menariknya lagi, dalam interaksi mereka dengan

alam, Marapu selalu diposisikan berperan penting dalam memberi penilaian terhadap interaksi tersebut, dan komunikasi dengan Marapu turut menjadi koreksi atau penilaian dari hubungan segitiga ini.

Dengan bentuk hubungan yang demikian, alam selalu ditempatkan sebagai media berinteraksinya Marapu dan manusia. Alam tidak pernah diberikan sanksi, hanya manusia yang mendapatkan sanksi, melalui peristiwa-peristiwa sebelumnya. Ungkapan syukur manusia atas alamnya bukan berarti memberikan tindakan yang menjaga kelestarian atau keseimbangan alam, melainkan dipasrahkan kepada Marapu untuk melakukannya setelah mereka mampu melaksanakan hamayangu. Perbuatan-perbuatan yang masih ramah lingkungan dilakukan oleh mereka adalah sikap takut atas sanksi-sanksi yang diberikan oleh Marapu. Bencana alam dalam posisi ini bukanlah konstruksi mereka, melainkan pelanggaran sebagai konstruksi yang khas realitas mereka. Meskipun demikian, variasi respons yang digambarkan di atas menunjukkan pula bahwa masyarakat penganut Marapu ini sedang dipengaruhi nilai-nilai dari luar komunitas mereka, baik komunitas Kristen, masyarakat daerah lain, sekolah, maupun pemerintah.

## Di Balik Pemaknaan dan Respons

Pemaknaan dan respons mereka terhadap alam dan beberapa persoalan ekologisnya di atas pada dasarnya disebabkan oleh beberapa faktor. Faktor-faktor ini berasal dari internal maupun eksternal masyarakat penganut Marapu di desa Wunga. Berdasarkan observasi dan wawancara yang penulis lakukan, paling tidak terdapat tujuh faktor yang menyebabkan mereka memaknai dan merespons demikian.

Faktor *pertama* adalah kosmologi masyarakat Marapu berdasarkan keadaan alamnya, seperti yang dijelaskan di atas. Hal ini mempengaruhi mereka dalam memaknai dan merespons alam dan bencana alamnya dengan nilai-nilai terkait dengan kosmologi tersebut. Fenomena yang terlihat strukturalis ini menjadi bagian dari realitas masyarakat Wunga, terutama ketika mereka tidak mampu merasionalisasikan peristiwa-peristiwa alam yang ada di luar apa yang telah menjadi bagian dari kosmologinya.

Faktor *kedua* adalah yakni kepercayaan terhadap mitos-mitos alam yang diwariskan dari generasi ke generasi. Hal ini terkait dengan faktor pertama. Budaya lisan, untuk kelanjutan mitos-mitos yang ada, diteruskan oleh tiap generasi, dalam keluarga dan masyarakat, dan menjadi informasi utama ketika

mereka belum mendapatkan informasi lainnya yang dapat sepenuhnya meyakinkan mereka (Bandingkan Dhavamony, 1973: 150-151). Mitos-mitos ini juga merupakan bentuk religiositas dari masyarakat penganut Marapu ini, dan tampak ketika mereka melakukan hamayangu dan aktivitas-aktivitas adat yang dikaitkan dengan mitos-mitos tertentu yang mereka miliki.

*Ketiga*, tersedianya sarana transportasi, pasar, dan media informasi, yang membuat mereka harus berhadapan dengan nilai-nilai baru. Hal ini membuat mereka turut mempertimbangkan nilai-nilai baru tersebut, namun dengan tetap mempertahankan nilai-nilai lokal mereka. Pada sisi ini terjadi persoalan penerimaan sekaligus penolakan terhadap nilai-nilai baru itu. Mereka akan menerima nilai-nilai baru itu ketika mereka melihat bahwa nilai-nilai baru itu datang dari struktur lain di luar strukturnya, dan dianggap lebih tinggi dan mempunyai kemampuan untuk meyakinkan mereka. Hal ini disebabkan perasaan inferior yang mereka miliki ketika bertemu dengan orang-orang atau nilai-nilai dari luar yang dianggap superior.

Faktor *keempat* ialah pendidikan dan masuknya ajaran Kristen. Kebimbangan, yakni mempertimbangkan ajaran lain untuk melihat fenomena alam mereka, yang terjadi pada mereka salah satunya disebabkan oleh faktor ini. Serupa dengan faktor ketiga, sekolah dan ajaran agama lain telah menawarkan nilai-nilai baru yang membuat mereka menyadari ada fenomena lain di luar konsepsi atau pemaknaan mereka. Pendidikan yang didapatkan oleh anak-anak mereka di sekolah biasanya diteruskan kepada orangtua atau orang-orang di sekitarnya yang tidak memiliki pengalaman pendidikan seperti anak-anak tersebut. Ajaran Kristen yang turut menjadi bagian dari pendidikan itu telah banyak mempengaruhi mereka untuk bernegosiasi dengan nilai-nilai di luar mereka.

Faktor *kelima* adalah ekonomi dan dominasi uang yang menggantikan barang dan aktivitas masyarakat. Faktor ini juga sangat kuat dalam memengaruhi mereka untuk bersikap “mengecualikan” nilai-nilai lama, apabila kebutuhan pokok mereka sulit untuk dipenuhi saat ini. Uang yang telah memengaruhi sistem barter mereka turut andil mengubah kohesivitas masyarakat, termasuk terhadap masyarakat di luar desa. Uang telah menggantikan beberapa kelengkapan ritual dan adat yang harus dipakai atau digunakan karena sulit untuk diakses dibandingkan uang itu sendiri.

Faktor *keenam* yang sangat penting juga adalah menurunnya akses sumber daya alam dan meningkatnya jumlah penduduk. Fakta bahwa jumlah penduduk

meningkat dari tahun ke tahun tidak bisa dihindari, termasuk fakta bahwa sumber daya alam semakin berkurang akibat peristiwa-peristiwa alam yang terjadi dan eksplorasi alam dari penduduk sendiri. Hal ini ditambah lagi dengan tidak berkembangnya teknologi-teknologi pertanian, peternakan dan perikanan mereka. Hasil yang mereka peroleh minimal tetap dari tahun ke tahun, namun jumlah penduduk yang mengkonsumsinya semakin meningkat (Bandingkan Geertz, 1976).

*Keenam*, elit-elit lokal sangat memengaruhi proses pelaksanaan adat dan ritual yang berlangsung di Wunga meskipun *batang* atau semacam musyarawah juga mereka dilakukan. Elit-elit lokal ini menentukan program-program yang masuk dari luar, khususnya dari pemerintah. Kecemburuan terjadi dalam masyarakat ini terhadap para elit ketika program atau bantuan tidak disosialisasikan dan didistribusikan dengan baik, namun adat dan/atau kekerabatan mereka menjadi alasan utama untuk tidak melakukan konfrontasi terhadap elit-elit tersebut (bandingkan Twikromo, 2008).

*Faktor terakhir* adalah dari pihak pemerintah daerah yang tidak menjalankan pembangunan atau pemberdayaan masyarakat desa ini dengan baik. Kemiskinan, kekeringan dan persoalan kelaparan yang terjadi pada masyarakat ini menunjukkan persoalan dari pembangunan dan pemberdayaan yang dilakukan oleh pemerintah. Hal ini terkait pula dengan persoalan demokratisasi di negara ini. Amartya Sen dalam bukunya berjudul "*The Idea of Justice*" menekankan bahwa di negara yang demokratis tidak akan mungkin terjadi bencana kekeringan dan kelaparan (Sen, 2009). Sen mendasari argumennya tersebut dengan asumsi bahwa dengan adanya demokrasi yang baik maka akan terjadi komunikasi masyarakat-pemerintah yang baik pula, sehingga persoalan-persoalan kemasyarakatan seperti di Wunga sulit untuk dibayangkan terjadi pada sebuah masyarakat yang demokratis. Persoalan kemiskinan ini semakin diperparah lagi dengan kasus-kasus pencurian ternak penduduk, terutama kuda, kerbau dan sapi yang berkepanjangan. Penduduk pernah menangkap para pencuri ternak tersebut dan membawanya ke aparat kepolisian, namun mereka mengalami ketidakadilan ketika para pencuri itu tidak menjalani proses hukum yang berlaku. Sebagian pencuri dibebaskan dengan cepat dan sebagiannya lagi hanya mendapatkan hukuman yang ringan. Para pencuri itu didukung oleh para mafia pencurian dan perdagangan ternak ke luar Pulau Sumba, seperti Sulawesi dan Jawa. Masyarakat menilai terjadi kerja sama antara pihak pemerintah (khususnya kepolisian) dan para mafia itu. Dari hal ini jelas bahwa penegakan hukum bagi

mereka yang miskin tidak berjalan dengan baik, semakin mempersulit kehidupan mereka dan dapat menjadi faktor risiko bencana atas kehidupan mereka ke depan ketika tidak ada lagi yang dapat diandalkan, dari dalam maupun luar masyarakat, pada saat menghadapi persoalan-persoalan ekologis dan sosial mereka secara mandiri.

## Kesimpulan

Keadaan alam di Wunga telah memberikan ciri khas kehidupan mereka, yakni dalam memaknai dan merespons alam dan permasalahan-permasalahan ekologisnya. Pola relasi kehidupan masyarakat Wunga dengan alam dan Marapu menunjukkan bahwa manusia menjadi pusat hubungan tersebut. Peristiwa-peristiwa alam yang merugikan mereka adalah bentuk koreksi terhadap hubungan masyarakat dengan Marapu. Selanjutnya, alam sendiri adalah konsekuensi dari hubungan mereka tersebut, karena alam dan permasalahannya adalah sarana untuk memperkuat eksistensi dari Marapu. Ketika terjadi peristiwa-peristiwa alam yang merugikan, masyarakat akan melihatnya sebagai sebuah sanksi dari Marapu kepada mereka atas pelanggaran yang telah mereka lakukan. Meskipun demikian, keadaan alam seperti menurunnya sumber daya alam dari waktu ke waktu turut mempengaruhi hubungan manusia dan Marapu, yang ditandai dengan intensitas hamayangu, proses ritual mereka itu, dan jumlah materi yang harus dikeluarkan untuk adat dan kepercayaan mereka. Dialog antara manusia dan alam terjadi, tetapi Marapu tetap menjadi acuan dalam hubungan mereka tersebut.

Istilah ‘pelanggaran’ yang dimiliki mereka saat ini dihadapkan dengan istilah ‘bencana alam’. Hal ini telah membentuk konstruksi baru tentang bencana alam di Wunga. Konstruksi itu dapat dilihat dari respons mereka terhadap persoalan ekologisnya. Di antara mereka, ada yang merespons beberapa permasalahan ekologis mereka sebagai pelanggaran tetapi juga bencana; merespons secara rumit tentang permasalahan ekologisnya dalam konteks kedua konstruksi; mensejajarkan atau mengaitkan konstruksi satu dengan yang lainnya. Konstruksi bencana alam ini dipengaruhi juga oleh pertemuan atau benturan perspektif ‘penerima sanksi’ dan ‘korban’ sebagai hal baru dari luar masyarakat. Negosiasi terjadi antara kedua dunia yang berbeda ini, dan pada saat yang sama masyararakat menerima konstruksi atau perspektif dari luar tersebut. Dalam konteks ini masyarakat Marapu di Wunga sedang mengalami ‘transisi’ dalam

menghadapi kedua dunia yang berbeda. Dengan pola yang sama, pengetahuan dan informasi yang meningkat dan berkembang di kemudian hari akan menggeser atau mengubah konstruksi bencana alam mereka saat ini.

Kondisi masyarakat yang membutuhkan bantuan dari pihak luar, terutama pemerintah dan LSM yang telah membantu mereka, menunjukkan bahwa permasalahan-permasalahan ekologis yang terjadi di Wunga adalah sesuatu yang mengganggu, meskipun perspektif pelanggaran masih dipegang. Oleh karena itu, dipakai atau tidaknya istilah bencana alam terhadap persoalan ekologisnya bukanlah suatu persoalan mendasar di saat mereka lebih membutuhkan bantuan ketimbang terus bertahan dengan menganggapnya sebagai sebuah pelanggaran yang "tertutup". Hal ini merupakan salah satu bentuk pengurangan dan pengecualian (*exception)* dalam masyarakat Marapu saat ini. Kemiskinan yang mereka alami adalah salah satu bentuk faktor risiko yang dapat menyebabkan bencana dalam kehidupan mereka di tengah persoalan ekologis yang mereka miliki.

Dengan memahami realitas masyarakat yang demikian, termasuk definisi-definisi yang beragam dari luar masyarakat, kita melihat bahwa bencana alam tidak dikonsepkan atau dikonstruksi sebagai sebuah entitas tunggal. Kita diharapkan untuk tidak terjebak dalam definisi-definisi bencana yang dibuat oleh kita sendiri ketika hendak mencegah terjadinya dampak bencana alam terhadap masyarakat maupun pada saat memberikan bantuan (*disaster management*) kepada mereka. Kemampuan ataupun kepercayaan mereka dalam melihat peristiwa kebakaran, kematian dan kehilangan ternak pada masa depan melalui hati-hati hewan dan usus ayam, patut untuk didengarkan pula, atas fakta bahwa mereka sangat dipengaruhi oleh kebiasaan atau kepercayaan tersebut. Kebiasaan dan kepercayaan itu pula yang menguatkan mereka selama ini, sebagai realitas kehidupan mereka.

Dalam mitigasi bencana alam di desa ini, pemahaman-pemahaman masyarakat Wunga sangat dibutuhkan, di samping adanya sikap berserah pada Marapu dan menerima apa saja yang disanksikannya kepada mereka. Paling tidak, dengan sikap mereka yang lebih memilih berposisi sebagai penerima sanksi dalam hubungan dengan Marapu akan mengurangi terjadinya trauma pada masyarakat ketika terjadi peristiwa alam yang jauh lebih buruk ke depan. Masyarakat lebih siap merespons sanksi-sanksi itu sebagai bentuk tanggung jawabnya. Hal ini akan memudahkan dalam hal manajemen bencana. []

# DAFTAR PUSTAKA

Dhavamony, Mariasusai. (1973) Phenomenology of Religion, Rome: Gregorian University Press.

Eliade, Mircea. (1985) Symbolism, the Sacred, and the Arts, New York: The Crossroad Publishing Company.

Forth, Gregory L. (1981) Rindi: An Ethnographic Study of A Traditional Domain in Eastern Sumba. Netherlands: The Hague-Martinus Nijhoff.

Geertz, Clifford .(1973) The Interpretation of Cultures. Selected Essay. Basic Books., Inc Publishers.

_____________. (1976) Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia. Jakarta: Bharatara K.A.

Gist, Richard, and Bernard Lubin. (1999) Response to Disaster: Psychosocial, Community, and Ecological Approches. USA: Taylor and Francis Group.

Goonatilake, Susantha. (1998) Toward A Global Science: Mining Civilizational Knowledge. USA: Indiana University Press.

Hoffman, Susanna M. and Anthony Oliver-Smith. (1999) The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective, New York: Routledge.

Menggeng, Marthen. (2004) "Ibadah dalam Agama Suku," Intim – Jurnal STT Intim Makassar Edisi Khusus.

Ngelow, Zakaria J., dkk. (2006) Teologi Bencana, Makassar : Oase Intim.

Palekahelu, Dharma. (2009) "Marapu, Kekuatan Dibalik Kekeringan. Laporan Sementar." Salatiga: Program Doktor Studi Pembangunan Universitas Kristen Satya Wacana.

Putra, Heddy Shri Ahimsa. (1994) "Antropologi Ekologi: Beberapa teori dan Perkembangannya dalam Masyarakat Indonesia" *Jurnal Humaniora*, Maret 1994 Jilid XX Nomor 4.

Pelling, Mark, ed. (2003) Natural Disaster and Development in A Globalizing World, London: Routledge.

Peter Brosius, George W Lovelace, and Gerald G. Marten. (1986) "Ethnoecology: An Approach to Understanding Traditional Agricultural Knowledge." Colorado: Westview Press.

Woha, Umbu Pura. (2008) Sejarah Pemerintahan di Pulau Sumba. Kupang: Undana Press.

Sen, Amartya. (2009) The Idea of Justice, Penguin, Allen-Lane.

Spradley, James P. (1997) Metode Etnografi. Yogyakarta: PT Tiara Wacana.

Steward, Julian. (1960) Evolutionary Principles and Social Types: In Evolution After Darwin, ed. USA: Chicago Univ Press.

Twikromo, Y Argo. (2008) The Local Elite and the Appropriation of Modernity: A Case in East Sumba, Indonesia, Nijmegen: Kanisius.

Wellem, F. D. (2004) Injil dan Marapu, Jakarta: BPK Gunung Mulia.

## DOKUMENTASI PEMERINTAH

Badan Pemberdayaan Masyarakat Kabupaten Sumba Timur. (2006) Pendataan Rumah Tangga 2006. Sumba Timur: BPM Kabupaten Sumba Timur.

Badan Pusat Statistik Kabupaten Sumba Timur. (2008) Sumba Timur dalam Angka 2007-2008. Sumba Timur: BPS Kab. Sumba Timur, Provinsi Nusa Tenggara Timur.

_____________. (2008) Haharu dalam Angka 2007-2008. Sumba Timur: BPS Kab. Sumba Timur, Provinsi Nusa Tenggara Timur.

Pemerintah Desa Wunga. (2009) Data Hasil Perhitungan Penduduk Wunga Tahun 2009. Desa Wunga, Kecamatan Haharu, Kabupaten Sumba Timur.

# 9 STRATEGI SAMINISME DALAM MEMBENDUNG BENCANA

## Perlawanan Komunitas Sedulur Sikep terhadap Rencana Pembangunan Pabrik Semen di Sukolilo Pati

Nur Said*

## Pendahuluan

Rencana PT. Semen Gresik—yang didukung Pemda Provinsi Jawa Tengah dan Kabupaten Pati—untuk membangun perusahaan semen di daerah Pegunungan Kendeng, Sukolilo, Pati telah melahirkan sikap pro dan kontra berbagai elemen masyarakat. Kelompok yang pro berasumsi bahwa keberadaan pabrik Semen tersebut membuka ladang lapangan kerja dan peluang kesejahteraan bagi masyarakat sekitarnya. Namun, yang kontra—terutama yang dipelopori oleh komunitas Sedulur Sikep—justru melihat sebaliknya: kehadiran pabrik semen dinilai sebagai ancaman bagi kelestarian lingkungan, air dan udara bersih hingga kekhawatiran adanya bencana alam. Karena itu itu mereka bersama menolaknya.

Konsistensi komunitas Sedulur Sikep ini sudah bulat bahkan para pemuda Sedulur Sikep berupaya melakukan perlawanan tanpa kekerasan dengan pemasangan spanduk bernuansa penolakan dan mendirikan posko yang memberikan "penyuluhan" sekadarnya bagi siapa saja yang membutuhkan. Bahkan, dalam upaya penolakan ini, Sedulur Sikep juga membuat dan memutar film dokumenter yang memuat bahaya kerusakan lingkungan serta pentingnya mempertahankan Jawa Tengah sebagai daerah pertanian.[1]

---

*. Dosen STAIN Kudus, saat ini sedang menyelesaikan studi S3 di UPI, Bandung.

1. Observasi peneliti ke komunitas Sedulur Sikep di Buturejo, Sukolilo, Pati pada Oktober 2008 dan April 2009. Didukung dokumentasi JM PPK terkait dasar penolakan pendirian pabrik samin di Sukolilo, 2008.

Sikapnya yang kuat dalam menolak program pendirian pabrik semen—yang merupakan program dari Pemda Provinsi I Jawa Tengah—telah mengundang Gubernur, Bibit Waluyo untuk turun tangan langsung menemui sesepuh Sedulur Sikep, Mbah Tarno. Namun, sikap Mbah Tarno dan Sedulur Sikep yang lain tetap tidak berubah. "Aku tidak setuju, anak cucu juga tidak setuju ada pembangunan pabrik semen di Jawa Tengah. Kalau ada pembangunan selain di Jawa Tengah, silakan saja, aku tidak mempermasalahkannya…Jawa Tengah ini daerah lumbung beras, jadi jangan diubah-ubah,"[3] demikian pernyataan Mbah Tarno menanggapi bujukan Gubernur.

Tradisi perlawanan komunitas Sedulur Sikep di Baturejo, Sukolilo, Pati tak lepas dari ajaran Samin Surosentiko yang awalnya mengobarkan semangat perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda yang membebankan berbagai kewajiban pajak kepada petani seperti kerja paksa. Samin Surosentiko menyampaikan sikap dan ajarannya di Blora hanya selang dua tahun setelah Belanda mengeluarkan kebijakan pajak pada tahun 1890-an. Di antara bentuk perlawanannya adalah menolak membayar pajak dan segala peraturan yang dibuat pemerintah kolonial. Saminisme ini lahir dalam konteks perlawanan petani terhadap rezim kolonial Belanda dalam kurun waktu yang hampir sama.[4]

Selain itu, kebijakan rezim kolonial Belanda yang menjadikan hutan sebagai perusahaan negara juga telah membuat komunitas Samin kehilangan akses untuk memanfaatkan lahan yang menjadi sumber penghidupan mereka. Saminisme kemudian mulai berkembang di berbagai daerah, termasuk di dusun Bombong-Baturejo, Sukolilo Pati yang kemudian lebih senang disebut sebagai Sedulur Sikep.

Mereka mayoritas menggantung hidupnya pada sumber daya alam sebagai petani. Maka, segala kebijakan yang mengancam kuasa milik dan kuasa kelola

---

2. Radar Kudus, 33 Oktober 2008. Hal ini juga dibenarkan oleh tokoh pemuda Sedulur Sikep, Gutritno bahwa penolakannya terhadap pembangunan pabrik semen di Sukolilo sudah tak dapat ditawar lagi. Wawancara peneliti dengan Gunritno, April 2009.

3. M. Uzair Fauzan, "Politik Representasi dan Wacana Multikulturalisme dalam Praktik Program Komunitas Adat Terpencil (KAT) Kasus Komunitas Sedulur Sikep Bombong-Bacem", dalam, Hikmat Budiman (ed.), *Hak Minoritas, Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, (Jakarta: Interseksi Foundation, 2007) hal. 82-83. Bandingkan juga dengan Joko Susilo, "Bahasa Samin, Suatu Bentuk Perlawanan Sosial, dalam Nuruddin dkk (ed.), *Agama Tradisional, Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*, (Yogyakarta: LKIS, 2003) hal.39-54.

4. Dalam bentuk ini misalnya dapat dicermati dalam, Dra. Titi Mumfangati, dkk, Kearifan Lokal di Lingkungan Masyarakat Samin kabupaten Blora Jawa, (Yogyakarta: Penerbit Jarahnitra, 2004). Moh. Rosyid, "Pendidikan Etika Samin Kudus" dalam Jurnal Edukasia Fak. Tarbiyah STAIN Kudus, Vol.5 No.02 Juli-Desember 2008.

petani atas tanahnya tentu akan dilawan. Apalagi kalau hal ini juga berdampak pada ancaman terjadinya bencana seperti banjir, kekeringan, kelaparan, atau kelangsungan hidup untuk menjadi petani secara utuh. Karena itu, mereka secara bulat menolak rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo, Pati.

Ironisnya, banyak pihak yang mengkonotasikan pergerakan tersebut sebagai sekadar perkumpulan orang tidak santun, atau dalam istilah Jawa diangap sebagai "*wong ora bisa basa*" atau dianggap tak beradab. Akibatnya, para pengikut Sedulur Sikep dicemooh dan dikucilkan dari pergaulan mereka. Pencitraan ini membuat banyak kalangan menjaga jarak dengan komunitas Sedulur Sikep.[*]

Namun, terlepas adanya citra negatif yang melekat dalam dirinya, Sedulur Sikep memiliki sistem keyakinan dan tradisi dalam menyikapi alam, lingkungan, dan bencana.[#] Karena itu, apa yang dilakukan oleh komunitas Sedulur Sikep melalui penolakan rencana pabrik semen di Sukolilo juga tak lepas dari ikhtiar dalam mencegah terjadinya bencana (terutama bencana alam akibat campur tangan manusia) dengan seperangkat modal sosio-kultural yang dimilikinya.

Dengan dasar pemikiran di atas, yang menjadi fokus penelitian ini adalah: (1) Bagaimana konstruksi komunitas Sedulur Sikep dalam memahami dan menafsirkan bencana dan langkah antisipasi apa yang dilakukannya. (2) Mengapa komunitas Sedulur Sikep menolak rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo Pati dan strategi apa yang dilakukan dalam konteks pengendalian bencana. (3) Bagaimana sistem pengetahuan dan teknologi lokal (SPTL) komunitas Sedulur Sikep dalam menjaga keseimbangan alam dan sejauh mana relevansinya bagi pengendalian terjadinya bencana di lingkungan Pegunungan Kendeng, Sukolilo, Pati.

Adapun signifikansi penelitian ini adalah: (1) Secara teoretis: riset ini mencoba menemukan SPTL komunitas Sedulur Sikep dalam menjaga keseimbangan alam dan upaya dalam pengendalian terjadinya bencana. (2) Secara praktis: hasil

---

*. Kenyataan ini juga pernah terjadi ketika kalangan pesantren dari daerah Pati Utara dan Pati Kota yang pada awalnya bergabung dengan Serikat Petani Pati (SPP), namun setelah mengetahui bahwa SPP diketuai oleh salah seorang anggota Sedulur Sikep, maka mereka beramai-ramai mengundurkan diri dari keanggotaan SPP. M. Uzair Fauzan, "Politik Representasi dan Wacana Multikulturalisme dalam Praktik Program Komunitas Adat Terpencil (KAT) Kasus Komunitas Sedulur Sikep Bombong-Bacem", hal. 85.

#. Makna bencana dalam masalah ini tak lepas Undang-Undang RI Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana yang mendefinisikan bencana sebagai serangkaian peristiwa yang mengancam dan mengganggu kehidupan dan penghidupan masyarakat yang disebabkan baik oleh faktor alam dan atau faktor non-alam maupun faktor manusia sehingga mengakibatkan timbulnya korban jiwa, kerusakan lingkungan, kerugian harta benda dan dampak psikologis (Bab I pasal 1).

riset ini terutama terkait dengan SPTL dalam komunitas Sedulur Sikep yang dapat dijadikan sebagai alternatif rujukan bagi strategi pelestarian lingkungan dan sistem etis dalam mencegah terjadinya bencana. (3) Secara sosial: hasil riset ini, setelah terdiseminasi, akan mampu memupuk apresiasi dan pengakuan terhadap komunitas Sedulur Sikep sebagai bagian dari masyarakat yang tak perlu didiskriminasikan/dipinggirkan.

## Tentang Sedulur Sikep: Kekayaan Budaya dan Perlawanan

Penelitian tentang komunitas Sedulur Sikep sudah cukup banyak, baik ditulis dalam bentuk artikel maupun buku. Namun, sebagian besar tulisan tersebut cenderung membahas sejarah gerakan Saminisme, latar belakang sosiologisnya, serta resistensi budayanya yang kuat.[4] Penelitian yang cukup komprehensif tentang Samin dapat ditemukan pada riset Amrih Widodo yang secara khusus menjawab tentang apa itu Saminisme, ajaran-ajarannya, serta relasinya dengan Agama Adam yang mereka yakini.[5]

Penelitian yang agak berbeda tentang komuntas Samin baru-baru ini dilakukan oleh M. Uzair Fauzan yang mencoba memetakan karakter Saminisme dan relasinya dengan negara dalam bingkai isu minoritas dan multikulturalisme. Ia berhasil memetakan kebijakan negara terutama pada masa Orde Baru misalnya tentang program Komunitas Adat Terpencil (KAT) yang pada tingkat tertentu justru dinilai sebagai melanggar hak-hak minoritas. Fauzan juga berhasil mengidentifikasi ajaran-ajarannya, termasuk konstruksi Agama Adam yang diyakininya.[6]

Dari beberapa penelitian yang ada, belum ditemukan riset tentang Saminisme yang mencoba menelaah dengan keyakinan dan sikap Sedulur Sikep terhadap sumber daya alam, lingkungan, serta strateginya dalam membendung terjadinya bencana. Padahal, Saminisme memiliki sikap yang jelas dan tegas bahkan berani melawan kebijakan yang berpotensi merusak lingkungan dan

---

5. Amrih Widodo, “Samin in the New Order: The Politics of Encounter and Isolation”, dalam Jim schiller dan Barbara Martin-Schiller (eds.), Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture, (Ohio University Press, 1997).
6. Lihat, M. Uzair Fauzan, “Politik Representasi dan Wacana Multikulturalisme dalam Praktik Program Komunitas Adat Terpencil (KAT) Kasus Komunitas Sedulur Sikep Bombong-Bacem. Bandingkan juga dengan Deden Faturrohman, “Hubungan pemerintahan dengan Masyarakat Samin” dalam dalam Nuruddin dkk (ed.), Agama Tradisional, Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger.

terjadinya bencana. Dalam lingkup inilah peneliti akan melakukan riset terhadap komunitas Sedulur Sikep di Bombong-Baturejo, Sukolilo, Pati.

Dari segi teoretis, suatu kejadian disebut bencana apabila menyebabkan terjadinya ancaman dan gangguan bagi kelangsungan kehidupan dan penghidupan masyarakat (komunitas tertentu), baik dalam bentuk kerugian jiwa, kerusakan lingkungan, maupun harta benda,[7] termasuk ancaman atas tercerabutnya nilai-nilai sosio-kultural. Maka ketika muncul rencana pembangunan perusahaan semen di sebuah komunitas Sedulur Sikep yang mengharuskan pembebaskan puluhan hektar lahan pertanian yang menjadi sumber penghidupan, maka hal itu mereka pandang sebagai "bencana"[8]. Bagi Sedulur Sikep, pilihan hidup sebagai petani bukanlah sekadar soal kebutuhan ekonomi, tetapi merupakan wujud "kesejatian diri" dalam memaknai hidup yang sarat nilai dan terejawantahkan dalam kehidupan sehari-hari.

Mekanisme terbentuknya konstruksi budaya dalam suatu komunitas secara sangat menarik disampaikan oleh Umberto Eco dengan mengatakan bahwa: "*Culture is signification and communication: humanity and society exist only when communicative and significative relationships are establish…"*.[9] Kutipan ini menunjukkan bahwa fenomena budaya yang ada dalam masyarakat merupakan produk dari hubungan komunikasi dan kontestasi antar tanda (*sign*) sehingga eksistensi budaya dalam diri manusia dan masyarakat dapat terbentuk. Sementara itu, Geertz menegaskan bahwa kebudayaan merupakan pola dari pengertian-pengertian atau makna-makna yang terjalin secara menyeluruh dalam sistem simbol yang ditransmisikan secara historis, dan dengan cara inilah

---

7. Baca UU RI No. 24 tahun 2007 tentang Pengendalian Bencana pada Bab I pasal 1. Bencana dalam banyak hal lebih merupakan produk dari masyarakat (manusia) daripada fenomena alami. Karena itu tafsir masyarakat atas fenomena bencana menjadi penting untuk diduskusikan. Hal ini semakin memperkuat bahwa bencana fenomena bencana tak lepas dari konstruksi sosial suatu masyarakat. Anthony Oliver Smith, "Nature, Power, and Culture" dalam, Susanna M. Hoffman dan Anthony Oliver Smith, Catasthrophe & Culture, The Anthropology of Dissaster, (Oxford: School of American Research Press, 2002) hal. 23-46.

8. Bencana budaya ini juga pernah ditengarai terjadi di Yogyakarta oleh Heddy Shri Ahimsa-Putra setelah terjadinya perisriwa gempa bumi dahsyat pada 27 Mei 2006. Ahimsa menggunakan terminologi gempa budaya dalam hal ini yang pada tataran kolektif dapat diartikan sebagai perubahan-perubahan secara mendadak pada perangkat pengetahuan kolektif suatu masyarakat yang mencakup antara lain perubahan aturan-aturan, norma-norma, nilai-nilai, pandangan mengenai diri, mengenai hidup dan kehidupan serta relasinya dengan entitas yang lain yang disebabkan oleh suatu peristiwa atau tindakan tertentu. Lihat, Shri Ahimsa-Putra, Gempa Budaya, Budaya Bencana dan Otonomi Daerah, Tafsir Antropologi atas Dampak Gempa Bumi di Yogyakarta dan Jawa Tengah sebagai "Teks", Makalah disampaikan dalam diskusi Nasional "Otonomi Daerah dalam Perspektif Sejarah", di Yogyakarta, 6-8 Nopember 2006.

9. Lihat, Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, (Bloomington: Indiana University Press, 1979) hal. 22.

manusia berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan pengetahuan dan sikapnya dalam kehidupan.[10]

Sedulur Sikep dikenal memiliki strategi perlawanan tanpa kekerasan dalam merespon realitas sosial. Sikap mereka yang keluar dari *mainstream* dalam menolak rencana pembangunan pabrik semen juga tak lepas dari konstruksi budaya yang terbentuk melalui serangkaian simbol dan hubungan antar tanda budaya antara generasi awal Saminisme (dengan figur kunci Samin Surosentiko) pada zaman kolonial Belanda dan generasi Sedulur Sikep sekarang.

Sedulur Sikep yang akhirnya menjadi minoritas yang terpinggirkan, tak lepas dari ideologi yang diciptakan oleh rezim kolonial—atau dalam perjalanan berikutnya pihak pemerintah, yang turut berperan dalam memperkuat pencitraan bahwa Sedulur Sikep merupakan komunitas terbelakang dan tak beradab. Pola pencitraan seperti inilah yang oleh Roland Barthes disebut sebagai mitos (*myth*), yaitu sistem komunikasi yang memuat pesan yang dicirikan dengan hadirnya sebuah tataran semiotik tingkat kedua *(a second order semiotical system)*; sedangkan sistem semiotika tingkat pertama, yaitu tataran bahasa (*language*) hanya menghasilkan tanda.[11]

Teori mitos dikembangkan untuk melakukan kritik atas budaya massa (budaya media) dalam suatu struktur ruang. Produk dari budaya massa telah menciptakan "bahasa" atau alat komunikasi melalui *mythological treasure*.[12] Dalam konteks Saminisme, *mythological treasure* yang dilakukan oleh pemerintah adalah program Komunitas Adat Tertinggal (KAT), *Pengentasan* Buta Aksara (PBA) justru "mengancam" "*cultural heritage"* mereka. Program ini terkesan dikemas sebagai program "pemberadaban" yang akan mengangkat komunitas Sedulur Sikep dari ketertinggalan modernitas.[13]

---

10. Clifford Geerts, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, 1973) hal. 5-6.
11. Roland Barthes, *Mythologies*, (New York: Hill and Wang, 1983) hal. 114-115.
12. Ibid. hal. 101.
13. Kebijakan ini dapat dicermati dalam UU No. 6/1974 tentang Kesejahteraan Sosial. Pada periode ini ideologi pembangunanisme memang lagi kuat-kuatnya sehingga beragai kebijakan tidak mengindahkan komunitas adat sepeti komunitas Sedulur Sikep ini. Melalui UU tersebut ditegaskan bahwa tugas pemerintah adalah pengembangan dan penyuluhan sosial untuk meningkatkan peradaban, perikamanusiaan dan kegotong-royongan. Penggunaan istilah "meningkatkan peradaban" jelas menunjukkan posisi pemerintah yang dualistik, memisah antara "*the civilized*" dan "*the uncivilized*". Dalam posisi ini pemerintah menjudge komuntas adat sebagai *"the unicivilized*" sehingga ingin dirubah menjadi seperti mereka yang mengklaim diri sebagai "*the civilized*" tanpa memperhatikan nilai-nilai budaya mereka yang sebenarnya lebih humani dan memiliki kepedulian lingkungan dan alam semesti lebih tinggi. Kesejehteraan sosial versi pemerintah cenderung dilihat dalam perspektif materialistis, aspek immateri kurang begitu diperhatikan. Padahal ada nilai-nilai lokal (*people knowledge*) yang dimiliki oleh Sedulur Sikep yang masih jarang ditangkap oleh kebanyakan orang. Nilai-nilai itulah

Padahal komunitas Sedulur Sikep sesungguhnya memiliki kekayaan budaya (*people knowledge*) yang belum banyak diketahui oleh publik, terutama terkait sikapnya dalam berinteraksi dengan sesama manusia, lingkungan serta respons dalam menghadapi bencana alam. Sikap mereka yang kuat dalam menolak rencana pembangunan semen di Sukolilo—yang masih kontroversial hingga sekarang—merupakan bagian dari kekayaan nilai dan sekaligus modal sosial dan modal budaya dalam mengendalikan bencana alam dalam jangka panjang.[14]

Menurut Bourdieu, suatu tindakan (*practice*) didasarkan pada penetrasi timbal balik antara struktur obyektif dan subyektif dalam suatu dialektika yang aktif. Inti prosesnya adalah "internalisasi eksternalitas dan eksternalisasi internalitas". Praktik individu atau kelompok sosial harus dianalisis sebagai hasil interaksi antara *habitus*, ranah dan modal, baik modal sosial, modal budaya, modal ekonomi maupun modal simbolik.[15] Karena budaya selalu tak terpisahkan dari interaksi antar simbol, tanda budaya dan bermacam-macam modal melalui suatu pertarungan dalam suatu ruang budaya *champ*,[16] maka tak berlebihan kalau Eco menegaskan *the whole of culture must be studied as a content of semiotic activity."*[17]

---

sesungguhnya kekayaan mereka. Analisa tajam tentang isu minoritas masyarakat adat dalam dilema multikulturalisme di Indonesia dapat dicermati dalam buku, Hikmat Budiman (ed.), *Hak Minoritas, Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, (Jakarta: Interseksi Foundation, 2007).

14. Ternyata penolakannya terhadap rencana pembangunan pemerintah propinsi Jawa Tengah terhadap pembangunan pabrik semen juga tak lepas dari keyakinannya bahwa keberaan pabrik hanya akan menjadikan lingkungan tercemari dan mengancam terjadinya bencana alam. Hal ini seperti diungkapkan oleh sesepuh Samin yang dilansir sejumlah media. Lihatnya misalnya, *Radar Kudus*, 33 Oktober 2008.

15. Lihat, Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) hal. 72. Habitus adalah pengetahuan dan pemahaman seseorang (subyektif) tentang dunia, yang memberikan kontribusi tersendiri pada realitas dunia itu. Ia merupakan sistem disposisi yang berlangsung lama dan berubah dan berfungsi sebagai basis generatif bagi praktik-praktik yang terstruktur. Dengan kata lain habitus, merupakan struktur kognitif yang memperantarai individu dengan realitas sosial. Ranah merupakan sistem relasi obyektif kekuasaan yang terdapat di antara posisi sosial yang berkorespondensi dengan sistem relasi obyektif yang terdapat dalam titik simbolik. Modal=dapat berupa hal-hal yang material yang memiliki nilai simbolik dan berbagai atribut "yang tak tersentuh" namun memiliki signifikansi secara kultural. Modal berperan sebagai sebuah relasi sosial yang terdapat dalam suatu sistem pertukaran simbol dan tanda. Bandingkan dengan Pierre Bourdieu, *Distintion: A Social Critique of the Judgement of Taste*, (Cambridge-MA.: Harvard University Press, 1984) hal. 101. Lihat juga, Richard Harker, Cheelen Mahar, Chris Wilkes (ed), *Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2004) hal. 9.

16. Champ merupakan suatu medan sosial yang mirip dengan "pasar bebas" sehingga ada penghasil dan sekaligus konsumen. Maka setiap orang atau kelompok mempertahankan dan memperbaiki posisinya, membedakan diri untuk mendapatkan posisi-posisi baru sehingga pertarungan sosial dalam ranah simbolis dalam bingkai konsep habitus. Lihat, Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa", dalam Basis No.11-12 ke-52, November-Desember 2003, hal.8-9. Bandingkan dengan Richard Harker, Cheelen Mahar, Chris Wilkes (ed), Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu, hal. 9-13.

17. Lihat, Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, (Bloomington: Indiana University Press, 1979) hal. 22.

Maka, menjadi sangat tepat kalau kita membaca citra komunitas Sedulur Sikep—baik dalam bentuk sejarah, cerita rakyat, mitologi maupun tradisi dengan melacak hubungan tanda budaya dan interaksi simbolik dalam komunitas tersebut. Karena itu, kajian semiotik dalam hal ini menjadi suatu keniscayaan.

Sikap dan perilaku Sedulur Sikep dalam berinteraksi dengan manusia dan alam semesta yang berkembang hingga sekarang dapat dilihat sebagai tanda (*sign*) yang mengindikasikan adanya penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*).[18] Ketika "model budaya" Sedulur Sikep ingin coba dihubungkan dengan fenomena pengendalian bencana, maka kasus penolakan warga Sedulur Sikep terhadap rencana pembangunan pabrik semen (PT. Semen Gresik) di Pati menjadi menarik karena di tengah marginalisasi komunitas adat yang masih terjadi, ternyata mereka memiliki *bargaining position* yang begitu kuat. Hal ini tak lepas dari modal sosial, modal budaya dan modal simbolik yang dimilikinya, yang dalam banyak hal tak lepas dari ideologi Saminisme atau dalam wilayah mikro di Sukolilo lebih tepat disebut sebagai "Sikepisme".

Pertumbuhan dan perkembangan ideologi sikepisme juga tak lepas dari jaringan sosial mereka, baik secara internal maupun eksternal, dalam suatu pola ikatan obyektif yang menghubungkan warga masyarakat sehingga modal sosial dan modal budaya yang dimilikinya tetap bertahan hingga sekarang. Karena itu, peneliti juga menggunakan bantuan teori jaringan yang mencoba melihat lebih jauh keteraturan individu atau kolektivitas dalam berperilaku daripada penjelasan normatif tentang perilaku mereka. Dengan demikian, keberadaan struktur sosial Sedulur Sikep yang menentukan tindakan pada aktor tak lepas dari perspektif ini. [19] Cara pandang seperti inilah yang peneliti gunakan dalam mencermati interaksi sistem budaya komunitas Sedulur Sikep dengan fenomena pengendalian bencana alam di Pati.

---

18. Selengkapnya baca, Roland Barthes, *Elements of Semiology, transleated from the Frenc by Annette Lavers and Colin Smith*, (New York: Hill and Wang) hal. 35-57. Bandingkan dengan ST. Sunardi, *Semiotika Negativa.*

19. Untuk memahami pola ikatan obyektif komunitas Sedulur Sikep dengan struktur sosial lain akan peneliti analisis lebih tajam dengan analisis jaringan sebagaimana dikedepankan oleh Wellman dan Burt. Lihat, Ritzer, G & Goodman, D.J. (2007). *Teori Sosiologi Modern*. Cet. Ke-7. Jakarta. Kencana Prenada Media Group.hal. 382-387.

## Metodologi Penelitian

Mengingat penelitian ini sarat dengan pengungkapan makna simbolik dan sistem tanda budaya dalam menangkap konstruksi budaya komunitas Sedulur Sikep, maka prosesnya akan mengedepankan 3 (tiga) pendekatan sekaligus. *Pertama*, pendekatan semiotik; yang berasumsi bahwa *culture as a semiotic phenomenon...the laws of signification are the laws of culture. For this reason, culture allows a continuous process of communicative exchanges*.[20] Hal ini menunjukkan bahwa setiap entitas budaya dapat menjadi fenomena tanda, sehingga hukum hubungan antar tanda juga berlaku dalam mencermati pranata budaya. Karena itu, sistem nilai dan kayakinan komunitas Sedulur Sikep —terutama dalam menyikapi kelestarian lingkungan serta andilnya dalam mempertahankan Sumber Data Alam (SDA) dan menghindari terjadinya bencana alam—juga akan dilihat dengan sudut pandang ini.

*Kedua*, pendekatan sejarah lisan (*oral history*); strategi penggalian mutiara kultur leluhur hampir terlupakan oleh banyak orang. Tradisi tersebut tetap ada, lestari, hidup dan berkembang tanpa paksaan yang setiap muatan gagasan tersebut diekpresikan secara turun temurun melalui lisan (*tutur tinular*). Menurut Tol dan Pudentia—sebagaimana dikutip oleh Suwardi Endraswara—tradisi lisan tidak hanya berisi folklor, legenda dan mitos, tetapi juga sistem pengetahuan masyarakat adat, praktik hukum, pengobatan tradisional dan lainnya.[21] Pendekatan sejarah lisan ini terutama berguna dalam melacak genealogi Saminisme hingga terbentuk komunitas Sedulur Sikep berikut sistem nilainya di Bombong-Baturejo, Sukolilo, Pati.

*Ketiga*, pendekatan interpretatif, yang memperlakukan kebudayaan sebagai sistem pemaknaan. Anggapan dasar pendekatan ini adalah bahwa kebudayaan merupakan sistem simbol dan sekaligus jejaring makna, sehingga pola-pola makna terejawantahkan melalui simbol-simbol.[22] Dengan melanjutkan analogi itu, fenomena kebudayaan juga merupakan fenomena tanda yang bermakna, yang dapat didekati melalui dua sisi: sebagai sistem tanda (*system of signs*)

---

20. Ibid. hal. 26. Bandingkan juga dengan Roland Barthes, *Element of Semiology*, hal. 48-50.
21. Suwardi Endraswara, Tradisi Lisan Jawa; Warisan Abadi Budaya Leluhur, (Yogyakarta: Narasi, 2005) hal. 2-3. Bandingkan dengan Jane Stokes, *How To Do Media and Cultural Studies*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2006) hal. 172-173.
22. Clifford Geerts, *The Interpretation of Culture*, hal. 5

dan sekaligus sebagai praktik penandaan *(signifying practices)*.[23] Maka, berbagai tata cara hidup serta dalam berhuni, bertani dan sikapnya terhadap alam semesta tak sekadar dimaknai secara denotatif, tetapi juga menangkap makna di balik yang lahir (konotatif).

Dalam praktik penandaan inilah akan dimungkinkan terjadinya komunikasi dan hubungan antar tanda *(signification)*. Dalam semiotika, setidak-tidaknya ada tiga kemungkinan sistem hubungan antar tanda: (1) Hubungan simbolik yaitu hubungan tanda dengan dirinya sendiri atau sering disebut dengan hubungan internal, yakni hubungan antara *signifier* dan *signified* dalam suatu tanda (*sign*), tanpa tergantung pada hubungan dengan tanda-tanda yang lain. (2) Hubungan paradigmatik, yakni hubungan eksternal suatu tanda dengan tanda lain. Sedangkan tanda lain yang dapat berhubungan secara paradigmatik adalah tanda-tanda satu kelas atau satu sistem. Hubungan paradigmatik juga disebut hubungan *virtual* atau *in absentia*, karena hubungannya benar-benar ada, namun yang dihubungkan tidak ada di tempat. (3) Hubungan sintagmatik yaitu hubungan aktual yang menunjukkan hubungan suatu tanda dengan tanda-tanda lainnya, baik yang mendahului atau yang mengikutinya. Untuk menangkap hubungan sintagmatik dalam tanda, dituntut imaginasi fungsional, karena dalam obyak yang diteliti terdapat berbagai unsur-unsur tanda yang belum menjadi satu kesatuan dan belum mapan (masih *mobile*) dalam suatu struktur.[24] Karena itu, kita harus benar-benar peka dalam menebak dan memprediksi dengan nalar logis.

Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Pati, khususnya di daerah Sukolilo, yaitu di daerah Pegunungan Kendeng yang merupakan pusat bukit karst yang penting bagi perlindungan mata air di Kabupaten Pati. Di Kecamatan Sukolilo telah direncanakan pembangunan pabrik semen yang membutuhkan lahan lebih dari 2000 hektar di bawah perusahaan PT. Semen Gresik yang didukung oleh Pemda Provinsi Jawa Tengah dan Pemda Kabupaten Pati. Daerah Sukolilo ini dihuni tak kurang dari 750 jiwa Sedulur Sikep yang secara tegas menolak kebijakan tersebut. Dalam pengumpulan data, peneliti menggunakan metode pengamatan terlibat, wawancara, *Focused Group Discussion* (FGD) dan studi dokumentasi. Keempat metode tersebut dioperasionalisasikan menurut sifat

---

23. Umberto Eco, "*Social Life as a Sign System*", dalam Robey David (Eds.), *Structuralism: An Introduction*, (Oxford: Clarendon Press, 1979) hal. 61

24. Selengkapnya baca ST. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hal. 55-74. Baca juga, Roland Barthes, *Elements of Semiology*, hal. 58-65.

data yang ingin diperoleh. Peneliti menggunakan pengamatan untuk mendapatkan data yang bersifat kongkrit (fisik), seperti konstruksi rumah/tempat tinggal, cara berpakaian, cara bertani, pergaulan mereka sesama Sedulur Sikep (*insider*), interaksi mereka dengan orang luar (*outsider*), termasuk strategi perlawanannya terhadap pihak-pihak yang dianggap merusak keserasian alam dan lingkungan hidup.

Data yang bersifat abstrak—seperti nilai, makna simbol, pandangan hidup, cerita rakyat dan legenda, sejarah lisan—digali dengan menggunakan metode wawancara dan FGD, terutama untuk menangkap sejarah lisan terkait Saminisme /Sedulur Sikep dalam masyarakat Sukolilo, Pati. Dalam wawancara ini, dipilih informan kunci yang dapat dikategorikan menjadi dua kelompok. *Pertama,* informan yang memahami seluk beluk Sedulur Sikep, baik dalam wujud sejarah, cerita, legenda maupun kisah citrawinya, seperti sesepuh Sikep dan pemuda-pemuda penggerak Sedulur Sikep terutama yang menolak kebijakan pembangunan pabrik semen di Sukolilo Pati. *Kedua*, informan dari informan pendukung dari tokoh masyarakat dan masyarakat umum yang terkena kebijakan serta pengalamannya dalam berinteraksi dengan komunitas Sedulur Sikep di Sukolilo Pati. Data yang diperoleh melalui observasi dan wawancara tersebut kemudian diperkaya dengan data dari dokumentasi, baik berupa buku, majalah, berita koran, foto/gambar, spanduk, selebaran, internet, maupun rekaman kaset dan film dokumenter.

Setelah data terkumpul, selanjutnya dilakukan pengolahan data secara kualitatif melalui tahapan seleksi, klasifikasi, dan kategorisasi berdasarkan kelompok masalah, kemudian dilakukan analisis semiotik dengan mencari hubungan jejaring sistem tanda dalam budaya Sedulur Sikep serta hubungannya dengan penolakannya terhadap kebijakan pembangunan pabrik semen dalam perspektif penanggulangan terhadap bencana alam di Sukolilo, Pati.

Sistem tanda dapat menghasilkan makna karena adanya prinsip perbedaan (*difference*) atau sistem hubungan tanda-tanda. Karena itu, dalam analisis semiotik, sistem hubungan ini mendapatkan tempat yang amat penting. Tugas analisis semiotik adalah merekonstruksi sistem hubungan yang secara kasat mata tidak tampak,[25] baik hubungan simbolik, paradigmatik maupun sintagmatik. Analisis ini diperlukan untuk membantu menangkap *habitus* komunitas

25. ST. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hal. 52

Sedulur Sikep di Bombong-Baturejo, Sukolilo Pati sehingga strategi Saminisme (Sedulur Sikep) dalam membendung bencana alam—setidaknya dengan bantuan teori praktiknya Pierre Bourdieu dan analisis jaringan sosial—dapat diketahui relasi struktur sosial Sedulur Sikep dan formulasi *lokal knowledge* terkait dengan konsep-konsep dan prinsip-prinsip dasar Sedulur Sikep dalam berinteraksi dengan Tuhan, manusia dan alam. Karena itu, kontektualisasi dan relevansi dengan tafsir dan respons Sedulur Sikep atas bencana terutama yang diakibatkan oleh manusia menjadi dapat dipahami.

## Tafsir Bencana Sedulur Sikep

Setiap kali terjadi bencana, apa pun bentuknya, akan melahirkan konstruksi makna tentang bencana tersebut yang sarat dengan kepentingan karena keterlibatan berbagai pihak dalam menentukan bentuk wacana tentang bencana itu sendiri.[26] Hal ini juga mengisyaratkan bahwa bencana sesungguhnya merupakan faktor penting dalam perubahan sosial-budaya masyarakat, dan sekaligus melibatkan sikap dan perilaku manusia terhadap alam dalam masyarakat tertentu. Dalam bahasa Irwan Abdullah, fenomena ini merupakan wujud hubungan natur-kultur, (*nature and culture*) yang pola interaksi keduanya dapat melahirkan banyak pemahaman baru tentang ketergantungan dan dependensi manusia terhadap alam dalam terjadinya bencana.[27]

Menurut Sedulur Sikep, berbagai macam bencana—seperti banjir, kekeringan, tsunami—merupakan wujud *genepe alam* (pranata alam). Artinya, berbagai bencana yang terjadi di hadapan manusia merupakan konsekuensi dari hukum alam yang melibatkan tangan-tangan manusia. Ketika alam dikelola dengan penuh keluguan (memperhatikan keseimbangan alam) dan sikap *demunung* (sesuai dengan sifat-sifat alam yang merindukan sentuhan kepedulian dan tak diekploitasi), maka semesta alam juga akan memberikan kontribusi

---

26. Kenyataan tentang politik tafsir bencana juga ditunjukkan dalam penelitian Ahimsa-Putra dalam kasus bencana Gunung Merapi 22 Nopember 1994, antara lain tafsir dari Sri Sultan Hamengkubuwono X, tafsir dari pejabat pemerintah, tafsir dari abdi dalem kraton, tafsir paranormal, tafsir ulama Islam dan tafsir rakyat tergo. Masing-masing memiliki pandangannya dalam memahami kejadian bencana letusan Gunung Merapi tersebut sesuai konstruksi keilmuan dan pengalaman hidup yang mereka alami. Selengkapnya baca Heddy Shri Ahimsa-Putra, "*Peringatan, Cobaan, dan Takdir; Politik Tafsir Bencana Merapi", dalam Jurnal Masyarakat Indonesia*, Jilid XXVI, No. 1, 2000, hal. 27-51.

27. Prof. Dr. Irwan Abdullah, "*Konstruksi dan Reproduksi Sosial atas Bencana", dalam Working Papers in Interdisciplinary Studies*, (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2008) hal. 8.

positif bagi kehidupan sebagaimana kebutuhan air dan udara bersih, hasil pertanian, dan juga keteduhan). Sebaliknya, ketika pengelolaan alam dilakukan tanpa mempertimbangkan nilai-nilai keseimbangan di tengah lingkungannya, maka sudah menjadi *genepe alam* untuk terjadinya bencana seperti banjir dan kekeringan.

Alam, menurut *S*edulur Sikep, itu memiliki kepribadian yang tak jauh dengan manusia yaitu kepribadian yang polos dan jujur. Bahkan, hukum alam merupakan wujud kepolosan dan kejujuran dalam "bersujud", yaitu mengikuti *toro coro* yang telah digariskan sejak zaman permulaan (*kawitan*). Bahkan dalam banyak hal, *wong* Sikep banyak berguru kepada keluguan dan kepolosan mekanisme alam yang *utuh*. *Toro coro* alam yang telah digariskan sejak zaman permulaan itu tidak dapat dibohongi (*goroh*), tetapi berproses dengan penuh kejujuran secara total. Maka, bencana tidak akan terjadi kalau manusia juga bersikap *lugu* dan *demunung*, dengan menjauhkan diri dari eksploitasi yang berlebihan kepada alam semesta demi keuntungan material sesaat.

Prinsip Sedulur Sikep yang terkait dengan respons bencana tersebut tak lepas dari "ilmu kasunyatan" yang selalu menekankan pada dalih kemanusiaan, rasa sosial, dan kekeluargaan dan tanggung jawab sosial yang tinggi. Maka, bagi mereka, bencana terbesar adalah ketika hal-hal yang terkait dengan pemenuhan kebutuhan *tata nggauto* (sandang pangan) itu terancam. Hal ini tercermin secara jelas dalam pernyataan Mbah Tarno, sesepuh Sedulur Sikep, dalam merespons rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo, Pati, sebagaimana dipegang teguh oleh anak cucunya yang sering mengatakan bahwa: "sekujur tubuhku ini jangan sampai diusik, terutama bagian tengah ini" (dengan menunjuk bagian perut), kalian tidak usah membangun pabrik semen di Jawa Tengah).[28]

Penjelasan Mbah Tarno ini sungguh sarat dengan makna simbolik. Dalam perspektif semiotik, perut hanyalah sebagai penanda (*signifier*), sementara di balik penanda ada petanda (*signified*) yaitu aspek makna/mental yang mencerminkan pemenuhan kebutuhan pangan sebagai kebutuhan pokok agar manusia tetap hidup. Hidup itu hanya sekali, tetapi untuk selamanya. Maka setiap kali Sedulur Sikep ditanya umurnya berapa, mereka akan selalu menjawab *siji kanggo selawase* (satu untuk selamanya). Karena itu, segala hal yang

---

28. Wawancara peneliti dengan Mbah Tarno dan Gunritno, sesepuh dan pemuda Samin di Baturejo, pada pada 5 April 2009.

mendukung kelangsungan hidup harus diperjuangkan sampai titik darah penghabisan; kalau tidak, maka bencana besar akan terjadi.

Sebagai bentuk konsistensi dalam memahami bencana tersebut, dan sikap mereka dalam merespons bencana yang terjadi di sekitarnya, Sedulur Sikep dengan semangat solidaritas yang tinggi juga turut terlibat dalam meringankan beban akibat bencana (mitigasi). Misalnya dalam merespon banjir besar pada Desember 2008 di kawasan Pati, mereka bersama masyarakat segera berinisiatif paling awal membuat penampungan pengungsian di Kayen, sementara pihak perempuan membagi-bagi nasi bungkus kepada para pengungsi. Bahkan, para anggota Sedulur Sikep, dengan memakai pakaian khas hitam-hitam dalam momen banjir tersebut, juga membagikan makanan (bungkusan nasi) kepada para sopir-sopir di sepanjang jalan Pati yang terpaksa mogok cukup lama akibat banjir.

Pembagian makanan kepada para pengungsi di kamp pengungsian dan kepada sopir-sopir yang terjebak banjir, tak lepas dari prinsip-prinsip yang mereka pegang teguh bahwa urusan perut yang belum terselesaikan dengan baik merupakan bencana lebih besar daripada sekadar banjir. Sedangkan banjir juga dianggap sebagai bencana dalam pengertian sebagai *genepe alam*, karena kalau saja manusia menjaga keseimbangan alam, banjir atau bencana yang lain tidak akan terjadi.[29]

Karena itu, segala hal yang mengancam kelangsungan *toto-coro njero* (pranata kehidupan wong Sikep)—sebagaimana pilihan mereka sebagai *petani utuh* (bertani secara total) agar meraih *tata nggauto* (sandang pangan) yang *demunung* (jelas asal-usulnya), tentu akan mereka lawan meski dengan tanpa kekerasan. Fenomena penolakan atas rencana pendirian pabrik semen di kawasan Sukolilo dengan berbagai siasat perlawanannya dipelopori oleh komunitas Sedulur Sikep.

Komunitas Sedulur Sikep melihat bencana sebagai bagian dari konstruksi sosial yang melibatkan tangan-tangan manusia yang bertindak terhadap alam dengan mengabaikan *keluguan* dan *demunung*. Mereka justru mengekploitasi alam demi keuntungan material semata.

29. Wawancara peneliti dengan Mbah Wargono, sesepuh Sedulur Sikep di Kalioso, Kudus, pada 3 September 2009.

Prinsip-prinsip seperti itu menempatkan sistem pengetahuan masyarakat Sedulur Sikep lebih maju[30] dalam memandang bencana di mana mereka menghubungkannya dengan analisis-analisis kondisi mendasar terkait hubungan manusia dengan alam dalam mengikuti *toto-coro njero,* yaitu terutama terkait dengan pranata kehidupan wong Sikep dalam berinteraksi dengan alam yang harus berlaku lugu, jujur, dan santun. Dalam penjelasan Irwan Abdullah: pemahaman bencana tidak dapat dilepaskan dari persoalan struktural yang terikat pada ruang dan waktu *(mutual reproduction of each others existance).*[31] Terjadinya bencana dipahami sebagai dampak yang saling terkait dengan keberadaan suatu komunitas yang dibarengi dengan agen potensial perusak seperti rapuhnya sistem ekologi yang mengantarkan pada konsekuensi *genepe alam* dalam wujud bencana yang tak dapat dihindari.[32]

Dengan perspektif seperti itu, pandangan bencana menurut Sedulur Sikep dapat meliputi bencana alam maupun bencana budaya. Namun, keduanya tak lepas dari intervensi manusia. Karena itu wong Sikep memiliki tanggung jawab sosial ketika dihadapkan pada bencana dengan segala ragamnya. Sebagai wujud tanggung jawab, mereka merasa perlu meringankan beban para korban bencana (mitigasi) sesuai dengan kemampuan yang mereka miliki terutama dalam urusan *tata nggauto* (sandang-pangan).

Dengan kata lain, bagi Sedulur Sikep bencana, yang paling ditakuti adalah bencana budaya yaitu perubahan-perubahan yang terjadi pada perangkat-perangkat pengetahuan kolektif suatu masyarakat/komunitas yang mencakup antara lain perubahan aturan, norma, nilai, pandangan mengenai diri, mengenai hidup dan kehidupan serta relasi-relasi di dalamnya yang diakibatkan oleh peristiwa

---

30. Dalam perspektif awal cenderung memandang bahwa alam merupakan sesuatu yang terpisah dengan manusia yang memiliki kekuatan-kekuatan yang tak terbantahkan sehingga lingkungan alam telah mendefinisikan identitas manusia termasuk memasukkan manusia dalam kategori "*the others*" , sehingga bencana yang terjadi adalah akibat dari fenomena alam itu sendiri tak terkait dengan manusia. Namun seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan mulai dipahami bahwa manusia; *are capable of manipulating, domesticating, remolding, seconstructing, and harvesting nature. Lihat, Anthony Oliver-Smith, "Theorizing Disaster, Nature, Power and Culture" dalam, Susanna M. Hoffmanb & Anthony Oliver-Smith, Catastrophe & Culture*; *The Anthropological of Dissater*, hal. 32.

31. Prof. Dr. Irwan Abdullah, "*Konstruksi dan Reproduksi Sosial atas Bencana*", dalam *Working Papers in Interdisciplinary Studies*, (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2008) hal. 6

32. Pandangan terjadinya bencana seperti ini juga mirip sebagaimana di tegaskan oleh Oliver-Smith dan Hoffman yang memandang terjadinya bencana tak lepas dari dua faktor yaitu; (1) populasi manusia, (2) agen potensial yang merusak alam baik dari manusia atau kelompok makhluk yang lain. Baca, Anthony Oliver-Smith & Susanna M. Hoffmanb, "*Why Anthropologist Should Study Disasters*" dalam, Susanna M. Hoffmanb & Anthony Oliver-Smith, Catastrophe & Culture; *The Anthropological of Dissater,* (Oxford: James Currey, 2001) hal. 3.

atau kebijakan tertentu sebagaimana kebijakan rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo, Pati.[33]

Dengan perspektif seperti ini, sesungguhnya Sedulur Sikep telah memiliki budaya bencana[34] yang kuat sejak kemunculannya yang dipimpin oleh Samin Surosentiko pada zaman kolonial Belanda. Hal ini dapat dilihat dari genealogi kehadiran pembangkangan Samin terhadap Belanda, yang tak lepas dari upaya mempertahankan daulat budaya pribumi atas otonomi diri dan hak milik yang tak dapat dirampas oleh siapa pun, baik dalam hal kuasa milik, kuasa kelola maupun kuasa manfaat atas lahan-lahan sawah yang mereka miliki untuk kesejatian diri sebagai petani secara utuh. Kesinambungan budaya tersebut juga masih sangat terlihat hingga sekarang sebagaimana perlawanan komunitas Sedulur Sikep atas rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo.

## Siasat Perlawanan Sedulur Sikep Menolak Semen

Pertahanan Sedulur Sikep atas tanah pertaniannya secara total sebagai kuasa milik, kuasa kelola dan kuasa manfaat adalah sesuatu yang tak dapat ditawar lagi. Menjual tanah bagi Sedulur Sikep adalah pantangan. Hal ini tak lepas dari wujud meniti jalan hidup agar dapat memenuhi *tata nggauto* (sandang pangan) yang *demunung* (jelas asal-usulnya) dengan tetap memilih sebagai petani secara total (petani utuh).

Kesadaran Sedulur Sikep untuk selalu konsisten sebagai *petani utuh* ini sudah mendarah daging bahkan telah menjadi kesadaran tutur lokal yang dieks-presikan dalam sebuah tembang gambuh; “Hidup menjadi petani secara penuh/ Ini sudah menjadi pilihan hidup/Nyatanya (tani) telah menjadi tiang negara,/ Ketika petani disingkirkan/Robohlah negara”. [35]

---

33. Pemahaman bencana budaya ini penulis adopsi dari pengertian gempa budaya yang pernah dibahas oleh Ahimsa-Putra ketika membahas Tafsir Antropologi ats Dampak Gempa Bumi di Yogyakarta. Selengkapnya baca, Heddy Shri Ahimsa-Putra, “*Peringatan, Cobaan, dan Takdir; Politik Tafsir Bencana Merapi*”, dalam Jurnal Masyarakat Indonesia, Jilid XXVI, No. 1, 2000, hal. 27-51.

34. Budaya bencana merupakan seperangkat pengetahuan yang dapat digunakan untuk menyelesaikan secara baik dan benar dari berbagai masalah yang muncul karena adanya bencana atau dalam rangka antisipasi mencegah terjadinya bencana. Seperangkat pengetahuan ini dapat berupa sistem klasifikasi, aturan-aturan, norma-norma, nilai-nilai, pandangan mengenai diri dan dunianya, serta siasat-siasat yang dimilikinya termasuk siasat perlawanan non-konfrontatif. Pemahaman tentang budaya bencana juga diadopsi dari uraian Ahimsa-Putra ketika menelaah pentingnya budaya bencana di daerah yang rawan bencana. Ibid.

35. Dokumen Gunritno beberapa kumpulan tembang Sedulur Sikep. Tembang ini juga sering diajarkan dalam setiap kesempatan belajar bersama anak-anak Sedulur Sikep yang sering diasuh oleh Gunarti, salah seorang perempuan Sedulur Sikep di Bombong, Baturejo, Sukolilo, Pati.

Dengan demikian, bertani bukan sekadar pilihan hidup untuk memenuhi kebutuhan ekonomi, tetapi sudah menjadi wujud kesejatian eksistensi diri sebagai wong Samin yang merindukan kemurnian dalam hidup dan kehidupan. Karena itu, segala hal yang menghalangi kesinambungan Sedulur Sikep untuk bertani, akan dipandang sebagai ancaman bencana yang sangat serius. Tidak hanya bencana budaya sebagai wong Sikep, tetapi juga bencana alam akibat ulah manusia seperti kekeringan, banjir atau gagal panen. Berbagai kekhawatiran inilah yang antara lain dijadikan alasan mengapa Sedulur Sikep kompak menolak rencana pembangunan pebrik semen di Sukolilo.

Yang menarik, Sedulur Sikep dalam melakukan perlawanan demi penolakan pebrik semen ini tak sekadar asal semangat (tanpa argumentasi). Mereka secara terbuka mengajak semua elemen masyarakat untuk berpikir jernih dengan perspektif yang jauh ke depan. Mereka mengedepankan logika pemaknaan bahasa yang *lugu* dan lugas sehingga membawa gerakan sosial ini menjadi sebentuk perlawanan tanpa kekerasan pada kesewenang-wenangan.

Kalau dipetakan menurut struktur sosial, siasat perlawanan Sedulur Sikep atas rencana pendirian pabrik semen tersebut dapat dikelompokkan memjadi 4 (empat) yaitu:

### (1) Siasat Perlawanan Sosial

Siasat perlawanan sosial merupakan upaya perlawanan dalam menolak rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo dengan membentuk organisasi dan sistem jaringan sosial baru di kalangan mereka. Siasat sosial ini muncul stidak-tidaknya dalam tiga bentuk;

1) Terbentuknya organisasi atau kelompok yang muncul dari internal (*insider*) komunitas Sedulur Sikep sebagai penggagas dan sekaligus sebagai pengurus dan anggotanya dalam rangka mempertahankan kelestarian Pegunungan Kendeng. Yang termasuk dalam kelompok ini misalnya; (1) JM-PPK (Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng) sebagai organisasi inti yang secara konsisten menolak rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo; (2) KOPLING (Komunitas Peduli Lingkungan); (3) KEPEL (Kelompok Peduli Lingkungan); (3) ATOS (Aliansi Tolak Semen). (2) Aliansi TOPAN (Aliansi Masyarakat Jawa Tengah Tolak Pabrik Semen), (4) Serikat Petani Pati, (5) Forum Masyarakat Peduli Lingkungan; (5) Perempuan Peduli Lingkungan Simbar Wareh. Kelompok perempuan ini

beranggotakan perempuan dari Kecamatan Sukolilo dan Kayen yang selama ini aktif mendukung penolakan rencana pendirian pabrik semen. Nama Simbar Wareh diambil dari nama dua sumber mata air yang ada di Desa Jimbaran dan Kayen yaitu sumber Simbar Joyo dan sumber Goa Wareh.

2) Terbangunnya jejaring sosial antar komunitas dari luar Sedulur Sikep (*outsider*) yang turut mendukung perjuangan komunitas Sedulur Sikep dalam menolak rencana pembangunan pebrik semen di Sukolilo. Mereka antara lain: (1) AMUK Rakyat Solo; (2) Komunitas Pasang Surut Blora; (3) LBH (Lembaga Bantuan Hukum) Semarang; (4) WALHI (Wahana Lingkungan Hidup) Jateng, (5) Desantara Jakarta; (6) ASC (Acintya-cunyata Speleological Club) Yogyakarta; (7) SHEEP (*Society for Health, Education, Environment and Peace)* Jawa Tengah; (8) Pengurus Caabang NU Jepara.

3) Pembentukan posko sebagai pusat koordinasi dan sosialisasi perkembangan informasi tentang isu pembangunan pabrik semen dan hal lain yang terkait.

Melalui perangkat organisasi sosial tersebut, Sedulur Sikep bersama jaringan sosialnya melakukan gerakan-gerakan dari bawah. Langkah pertama, melalui JM-PPK yang dikoordiniasi oleh Gunritno, membuka posko bersama. Posko itu berfungsi sebagai tempat informasi dan media konsolidasi sipil tentang Pegunungan Kendeng di Kecamatan Sukolilo, Kabupaten Pati. Posko tersebut berpusat di Dukuh Ngawen dengan sekretariat di Dukuh Bombong, Desa Baturejo, Sukolilo. Kedua kampung tersebut merupakan basis warga Sedulur Sikep di kawasan Sukolilo. Tujuan pendirian posko ini—selain sebagai pusat informasi dan konsolidasi—juga sekaligus sarana menangkal rencana pemerintah Kabupaten Pati yang mengizinkan PT Semen Gresik untuk membangun pabrik semen di Sukolilo.[36]

Setelah terbentuknya posko tersebut, semua elemen masyarakat dapat saling bertemu untuk tukar ide dan membangun rencana gerakan-gerakan simpatik dalam bentuk aksi bersama. Dalam rangka aksi penolakan pabrik semen tersebut, warga tak segan mengeluarkan uang setiap kali melakukan aksinya. Untuk keperluan transportasi, misalnya, warga siap mengeluarkan Rp 10 ribu.

36. Wawancara peneliti dengan Gunritno, pemuda Samin di Baturejo, pada pada 5 April 2009.

Mereka menyewa truk untuk berdemonstrasi ke Pati. Bahkan pada saat demo di Kantor Gubernur Jawa Tengah di Semarang, warga tak keberatan “bantingan” hingga Rp 20 ribu per orang. Ribuan orang biasa mengikuti aksi ini.[37]

Kesediaan mereka untuk demonstrasi menolak semen, meskipun dengan mengeluarkan uang sendiri, menunjukkan bahwa bahwa gerakan-gerakan tersebut berangkat dari gagasan murni yang muncul dari bawah dan memiliki tujuan yang *demunung* (jelas argumentasi dan alasannya). Gerakan mereka tidak bermuatan politik, tetapi berangkat dari semangat mempertahankan kesinambungan budaya *Sikepisme* yang lugu, jujur dan *demunung*, baik terhadap diri sendiri, orang lain maupun dengan lingkungannya.

Kalau menggunakan terminologi Pierre Bourdieu, gerakan perlawanan Sedulur Sikep ini adalah sebagai wujud “tindakan bermakna”, sebagai hasil dari proses eksternalisasi internalitas (sistem nilai dalam *Sikepisme*) dan internalisasi ekternalitas sehingga kelompok *outsider* juga melihat realitas yang diperjuangkan oleh Sedulur Sikep memiliki kepentingan universal menyangkut masa depan keseimbangan lingkungan hidup agar kebutuhan air dan udara bersih tetap terkendalikan.[38]

### (2) Siasat Perlawanan Teknologi Mitis

Siasat perlawanan teknologi mitis adalah sebuah pertarungan dalam ranah teknologi media citraan antara pihak yang pro dan kontra pabrik semen. Masing-masing kelompok mencoba membangun legitimasi citrawi bahwa merekalah yang paling menguntungkan untuk masyarakat banyak. Kelompok yang pro semen—dipelopori oleh Pemda Kabupaten Pati dan Provinsi Jawa Tengah beserta elemen aparat pemerintahan tingkat kecamatan dan tingkat desa—membangun citra bahwa keberadaan industri semen di Sukolilo Pati akan menguntungkan secara ekonomi bagi masyarakat karena akan membuka ribuan lapangan pekerjaaan.

---

37. Ibid

38. Dalam praktik kehidupan sehari-hari suatu komunitas budaya, semua itu terpusat pada “pengaturan orang lain” dan “pengaturan diri sendiri” tentang suatu diskursus dalam mekanisme kekuasaan sehingga memungkinkan suatu agensi berjalan dan mewujud melalui “praktik” (tindakan) dalam suatu ruang budaya yang oleh Bourdiau kemudian melahirkan teori “praktik budaya” (tindakan bermakna). Lihat Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, (CaliforniaL Sanford University, 1990). Bandingkan dengan Richard Harker, Cheelen Mahar, Chris Wilkes (ed), Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu, (Yogyakarta: Jalasutra, 2004) hal. 9.

Sementara pihak yang kontra pembangunan pabrik semen—yang dipelopori oleh komunitas Sedulur Sikep—justru berpikir sebaliknya dan menganggap bahwa keberadaan pabrik semen di Sukolilo hanya akan mengancam masa depan pertanian di kawasan tersebut karena Pegunungan Kendeng yang selama ini sebagai pengendali air dan direncanakan sebagai lokasi pabrik semen akan mengalami kerusakan yang cukup parah, terutama potensi puluhan gua dan sumber mata air yang selama ini mampu memenuhi kebutuahan air di Kecamatan Sukolilo dan Kayen. Sementara pihak yang pro-pabrik semen menilai, kekhawatiran tersebut tidak akan terjadi.

Situasi pertarungan simbolik seperti itu sesungguhnya menunjukkan adanya fenomena sosial budaya yang mengedepankan teknologi citraan (mitos). Teknologi citraan seperti itu akan mampu memberikan dasar-dasar bagi pranata sosial dan rasionalisasi-rasionalisasi atas suatu usulan atau rencana kebijakan yang cukup ampuh dampaknya, manakala tak ada budaya tandingan dari pihak oposisi.[39] Karena itu, mitos harus dilawan dengan mitos.

Mitos dalam konteks ini lebih merupakan sistem komunikasi sehingga di dalamnya sarat dengan pesan. Mitos kemudian tidak mungkin dapat menjadi obyek, sebuah konsep, atau sebuah ide, karena mitos adalah sebuah mode penandaan.[40] Sebagai mode penandaan, mitos tidak dapat dipahami dalam pengertian klasiknya, tetapi harus diletakkan pada proses penandaan dalam diskursus semiotik.

Gejala ini juga terlihat dalam pertarungan citrawi antara pihak pro dan kontra pabrik semen. Pihak pro pabrik semen menggaet Pusat Pengkajian Lingkungan Hidup (PPLH) Universitas Diponegoro (UNDIP) Semarang dan akhirnya merekomendasikan bahwa kawasan Karst di pegunungan Kendeng dapat dieksploitasi. Bahkan, hasil studi ini juga disosialisasikan ke masyarakat bawah di kawasan Sukolilo Pati. Sedangkan pihak kontra pembangunan pabrik semen juga menggaet institusi yang kompeten yaitu mengajak riset tandingan bersama para ahli speleolog dari Pusat Studi Lingkungan Hidup (PSLH) Universitas Gajahmada (UGM) Yogyakarta dan ASC yang akhirnya menyatakan bahwa apa yang ditemukan oleh PPLH UNDIP belum sepenuhnya sesuai dengan kondisi di lapangan, misalnya dalam penentuan jumlah mata air di lokasi pertambangan.

---

39. Roland Barthes, *Mythologies,* (London: Vintage Books, 1993) hal. 3

40. Ibid. hal. 109.

Karena itu, perwakilan gabungan peneliti Universitas Gajahmada (UGM) dan Pusat Studi Mitigasi Bencana Universitas Pembangunan Nasional (UPN) Veteran serta ASC Yogyakarta mendesak untuk membatalkan rencana pembangunan pabrik semen baru PT Semen Gresik (Persero) Tbk di Kecamatan Sukolilo, Pati, Jawa Tengah jika masyarakat Jawa Tengah tidak ingin kehilangan sumber irigasi di kawasan pegunungan Kendeng, air bersih bagi jutaan penduduk, kawasan kars kategori 1, goa-goa alam dan tradisi lokal komunitas.

Pihak pro pabrik semen juga tak ketinggalan menggalang massa yang ingin mencitrakan bahwa rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo juga mendapat dukungan dari masyarakat bawah dengan memunculkan kelompok dan organisasi dadakan yang menyatakan dukungan terhadap rencana pendirian pabrik semen di Sukolilo, misalnya KMS (Kelompok Masyarakat Sarmin), FMSKSJ (Forum Masyarakat Sosial Keluarga Sukolilo di Jakarta), Tim Kurang Selawe Desa Sukolilo, Forum Komunikasi Masyarakat Peduli Pati Selatan, Komunitas Bilung, dan PERMAS (Persatuan Mandor Sukolilo). Bahkan sosialisasi tentang rencana pembangunan pabrik semen juga masih tetap dilakukan hingga awal tahun 2009.[41]

Namun, komunitas Sedulur Sikep tetap tidak menyerah. Bahkan dengan dukungan dukungan dari SHEEP Jawa Tengah, mereka melakukan upaya dokumentasi berupa film dokumenter sebagai media tandingan dari pihak Semen Gresik yang menonjolkan segi keuntungan material dari adanya perusahaan Semen. Film dokumentar tersebut berupa potret kehidupan masyarakat yang tinggal di sekitar pabrik Semen Gresik di Tuban, Jawa Timur. Dalam format cakram padat berdurasi 10 menit, video menayangkan dampak buruk pembangunan pabrik semen. Rekaman ini menyebar dengan cepat ke warga Desa Sukolilo karena masyarakat menyalinnya sendiri secara bebas.

Model penolakan Sedulur Sikep terhadap rencana pembangunan pabrik semen yang melahirkan banyak media seperti spanduk dan CD audiovisual menunjukkan bahwa Sedulur Sikep telah mengunakan teknologi mitis sebagai media perjuangannya. Dalam menggunakan perspektif semiotika Roland Barthes, upaya pemda Pati menawarkan program "Basahi Pati Selatan" dengan mencitrakan bahwa berdirinya industri semen adalah sebagai cara untuk

---

41. Diolah berdasarkan " Kronologi Kasus Rencana Pendirian Pabrik PT Semen Gresik di Pati" dalam http://jakarta.indymedia.org/newswire.php?story_id=2168 (diakses 2 September 2009). Didukung dengan observasi lapangan selama bulan Mei 2009.

mensejahterakan petani, hanyalah mitos (*myth*), dalam pengertian sebagai sistem mitis.[42]

Warga Sedulur Sikep juga melakukan perlawanannya dengan mitos baru melalui produksi media yang justru melawan mitos tersebut, yakni mengedepankan citrawi baru bahwa kehadiran semen adalah ancaman bagi bencana banjir dan sekaligus bencana budaya bagi masyarakat Sedulur Sikep di Sukolilo.

Produksi media yang diupayakan oleh Sedulur Sikep tersebut akhirnya terdistribusi secara luas dengan mengedepankan sesepuh Sedulur Sikep, Mbah Tarno. Dalam percakapan akhir di media CD tersebut, Mbah Tarno secara cukup menarik mengatakan dalam bahasa Jawa Ngoko di hadapan para warga Sedulur Sikep, yang juga dihadiri oleh Sonny Kerraf, mantan menteri lingkungan hidup saat berkunjung di kediamannya akhir tahun 2008,[43]

> Kalau soal pabrik semen, menurutku,
> Banyak orang mengaku pejuang
> Yang diperjuangkan apa?
> Kok ada kapitalis, dibiarkan
>
> Jadi ada kapitalis
> Mau mendirikan pabrik semen
> Saya memang tidak setuju
> Jawa Tengah ini, kalau didirikan pabrik semen
> Saya sangat tidak setuju
>
> Semua anak cucuku, benar?
> Ya….. (warga Sedulur Sikep menjawab serempak)

Pernyataan tersebut menegaskan tekad untuk mempertahankan identitas budaya bangsa yang sedari awal dikenal sebagai bangsa agraris dan lumbung padi. Nasihat Mbah Tarno sangat sederhana tetapi memiliki wawasan kebangsaan yang sangat mendalam.

Jangan sampai tanah/lahan pertanian "digadaikan" hanya untuk kepentingan kapitalis yang mengancam masa depan sistem sosial petani, utamanya warga Sedulur Sikep, yang masih menyimpan keluguan, kesahajaan dan komitmen pada kaharmonisan alam dengan melestarikan budaya tani (*dadi tani utuh*).

---

42. Lihat Roland Barthes, *Elements of Semiology, transleated from the Frenc* by Annette Lavers and Colin Smith, (New York: Hill and Wang) hal. 35-57. Bandingkan dengan ST. Sunardi, *Semiotika Negativa*.
43. Dalam bagian akhir CD audiovisual (film dokumenter) penolakan Penolakan Pembangunan Semen Gresik di Kecamatan Sukolilo, Kabupaten Pati", Kepingan CD diprosuksi oleh JM PPK, 2008.

### (3) Siasat Perlawanan Simbolik

Perlawanan Sedulur Sikep dalam menolak begitu santun dan sangat mengena. Mereka memanfaatkan siasat linguistik yang tak lepas dari bahasa simbolik yang khas dengan jujur dan lugu untuk melawan, sehingga sering membuatnya diolok-olok dengan julukan “Wong Samin” dengan stigma negatif (bodoh, terbelakang, terasing dan sejenisnya).

Siasat perlawanan linguistik sesungguhnya tak lepas dari relasi paradigmatik[44] dengan saminisme yang dari awal kelahirannya dikenal lugu dan polos. Fenomena ini sebagaimana terlihat dalam dialog seorang patih (P) dengan seorang samin (S) dalam sidang pengadilan di Rembang pada tahun 1914 sebagaimana dicatat oleh Harry J. Benda dan Lance Castles sebagai berikut:[45]

(P) “Kamu masih hutang 90 sen kepada negara”
(S) - saya tak hutang kepada negara”
(P) + “Tapi kamu mesti bayar pajak.”
(S) - “Wong Sikep (warga pengikut Samin) tak kenal pajak
(P) + “Apa kamu gila atau pura-pura gila? “
(S) - “Saya tidak gila dan juga tidak pura-pura gila”
(P) + “Kamu biasanya bayar pajak, kenapa sekarang tidak?”
(S) - Dulu itu dulu, sekarang itu sekarang. Kenapa negara tak habis-habis minta uang?”
(P) + Negara mengeluarkan uang juga untuk penduduk pribumi. Kalau negara tak cukup uang, tak mungkin merawat jalan-jalan dengan baik.”
(S) - “Kalau menurut kami keadaan jalan-jalan itu menganggu kami, kami akan membetulkannya sendiri.”
(P) + Jadi kamu tak mau bayar pajak?”
(S) - Wong Sikep tak kenal pajak.”

Siasat linguistik ini juga dimunculkan oleh Sedulur Sikep di Sukolilo dalam bahasa simbolik pada momentum ketika banyak orang mulai tergantung

---

44. Hubungan paradigmatik merupakan salah satu sistem relasi dalam mengkaitkan antar tanda budaya selain hubungan simbolik dan hubungan sintagmatik. Hubungan paradigmatik yaitu hubungan ekstrnal suatu tanda dengan tanda lain. Sedangkan tanda lain yang dapat berhubungan secara paradigmatik adalah tanda-tanda satu kelas atau satu sistem. Hubungan paradigmatik juga disebut hubungan virtual atau in absentia, karena hubungannya benar-benar ada, namun yang dihubungkan tidak ada di tempat. Selengkapnya baca ST. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hal. 55-74. Baca juga, Roland Barthes, *Elements of Semiology, transleated from the Frenc* by Annette Lavers and Colin Smith, (New York: Hill and Wang) hal. 58-65.

45. “Komunitas Samin, Perintis Siasat Perlawanan Tanpa Kekerasan Orisinil Khas Indonesia“ dalam http://wongalus.wordpress.com/2009/06/28/komunitas-samin-perintis-siasat-perlawanan-tanpa-kekerasan-orisinil-khas-indonesia/ (diakses 5 Nopember 2009).

kepada semen dalam konstruksi bangunan geduang/rumah, sehingga PT. Semen Gresik pada tahun 2009 bersemangat menaikkan kapasitas produksi nasional hingga 36 juta ton. Sedulur Sikep justru dengan lugu ingin menunjukkan bahwa membangun rumah tak selamanya harus dengan semen sebagaimana generasi dahulu berhasil membangun konstruksi gedung tanpa semen, namun tak kalah kuatnya dengan yang memakai semen, seperti bangunan sejumlah candi, Menara Kudus, dan bangunan kuno lainnya.

Dengan keyakinan seperti itulah warga Sedulur Sikep yang secara gotong-royong membangun sebuah rumah publik yang memungkinkan pelbagai arus kultur dapat bertemu menyuarakan solidaritas kemanusiaan dan berjuang demi kelestarian dan keharmonisan lingkungan. Yang menarik, konstruksi bangunan tersebut dibangun tanpa menggunakan sedikit pun semen, tetapi justru menggunakan sumber daya alam tradisional yang selama ini telah mereka miliki seperti batu, batu bata, gamping, pasir, kayu dan sejenisnya.

Dengan semangat kebersamaan, dibarengi dengan kesadaran akan adanya kepentingan bersama untuk berkumpul, bertukar pikiran demi kesinambungan budaya yang menghargai nilai-nilai lokal, akhirnya rumah yang kemudian diberi nama *Omah Kendeng* berhasil selesai dibangun dengan atap khas Jawa limasan,sedangkan dinding-dindingnya berasal dari kayu dengan fondasi dari batu yang kuat tanpa semen, sementara di sekeliling dinding kayu digantungkan ikatan-ikatan padi yang menunjukkan bahwa hidup sebagai petani utuh harus terus dilanjutkan, dan siapa pun yang menghalanginya harus dilawan. Begitu pesan simbolik yang sangat jelas dibaca dalam Omah Kendeng tersebut.

Kehadiran Omah Kendeng di tengah kuatnya budaya materialsme seakan mengobati kerinduan akan pentingnya kesederhanaan dan urgennya hidup bersosial secara bebas, terbuka dan sentuhan udara alam yang bebas dari polusi. Karena posisinya terletak di daerah lahan tegalan di Sukolilo, sehingga terbebas dari riuhnya industri yang membawa polusi.

Kehadiran Omah Kendeng hadir sebagai ruang dialog lintas tradisi baik yang berasal dari *toto coro njeru* (*wong Sikep*), maupun dari golongan *toto coro njobo* (orang dari luar tradisi Sikep). Setiap warga bebas hadir untuk membangun komunikasi dan memupuk jejaring sosial. Ruang ini membebaskan manusia datang dan pergi dengan maksud merajut ikatan sosial dan komunikasi egaliter tanpa sekat. Dengan demikian, ruang ini menihilkan stratifikasi, batas sosial, dan label ekonomi yang selama ini menjadi sekat komunikasi dan jeja-

ring sosial antarwarga sehingga keberadaannya mampu mencairkan kebekuan komunikasi yang selama ini masih terselubung oleh tradisi yang terkadang masih hegemonik.

Sebelum adanya Omah Kendeng, di pekarangan rumah Gunritno juga ada sebuah bangunan bambu yang disebut  Pondokan Sinau *(*Gubuk Pringgonosebo) yang memiliki fungsi hampir sama dengan Omah Kendeng.Namun Pondokan Sinau lebih banyak dimanfaatkan untuk belajar bersama untuk anak-anak Sedulur Sikep terkait baca-tulis dan tembang mocopat yang memuat nilai-nilai dari ajaran Sedulur Sikep.[46]

Baik Omah Kendeng maupun Pondokan Sinau adalah fenomena tanda (*sign*) yang memuat penanda (aspek material) dan petanda (aspek mental/ pesan). Panandanya adalah wujud bangunan sederhana yang menafikan semen dalam konstruksi bangunan. Sedangkan petandanya mencerminkan pesan bahwa pencitraan semen sebagai sarana untuk membangun konstruksi bangunan yang kokoh tak tertandingi hanyalah sebagai mitos. Maka, Sedulur Sikep menciptakan mitos baru dengan terwujudnya Omah Kendeng yang juga tak kalah kokoh meski tanpa semen dengan bangunan yang mengandalkan semen. Maka, orang tak perlu terlalu tergantung dengan semen untuk dapat memiliki bangunan kokoh. [47]

Karena itu, kehadiran Omah Kendeng juga memberikan pesan (petanda) bahwa semen bukanlan kebutuhan mendasar dalam kehidupan sehingga tak layak menggeser tatanan sosial yang justru mengedepankan pemenuhan kebutuhan dasar dalam kehidupan yakni bertani. Perlawanan simbolik Sedulur Sikep begitu cantik, namun pesan yang disampaikan justru lebih mengenai sasaran. Akibatnya, kehadiran semen sekarang sudah dianggap tidak menjanjikan lagi bagi kesejahteraan masyarakat Pati selatan.

### (4) Siasat Perlawanan Budaya

Siasat perlawanan budaya tak lepas dari upaya perlawanan yang menekankan ekspresi budaya sebagai media perlawanan. Hal ini terejawantahkan dalam

---

46. Diolah berdasarkan observasi lapangan peneliti di komunitas Sedulur Sikep Baturejo, pada 6 April 2009. Didukung Wawancara peneliti dengan Gunritno, pemuda Sedulur Sikep di Baturejo, Pati, pada hari yang sama.

47. Pengamatan peneliti di komunitas Sedulur Sikep Baturejo, pada 6 April 2009. Didukung Wawancara peneliti dengan Gunritno, pemuda Sedulur Sikep dan Mbah Tarno, sesepu Sedulur Sikep di Baturejo, Pati, pada hari yang sama.

berbagai bentuk ekspresi seni, pentas budaya dan juga dialog refleksi atas realitas antara lain; (a) Pada 3 Maret 2008 sekitar 20 orang warga yang tergabung dalam FMPL (Forum Masyarakat Peduli Lingkungan) melakukan aksi di sebuah acara dialog yang diadakan oleh sebuah stasiun radio swasta di Pati dengan membawa poster-poster bertuliskan penolakan rencana pendirian pabrik semen; (b) Pada 19 Maret 2008 warga JM-PPK mengadakan gelar seni budaya penyelamatan pegunungan Kendeng di bumi perkemahan Sonokeling, Desa Gadudero, Kecamatan Sukolilo; (c) Pada 23 Oktober 2008 Acara Musik Peduli Lingkungan di Lapangan Kayen, Pati dengan band tamu *xCrossCheckx,* HC/ punk dari Meerane, Germany; (d) Pada 2 Oktober 2009 warga Sedulur Sikep menggelar perayaan seni dan dialog kebudayaan di Omah Kendeng di Baturejo, Sukolilo, Pati; dengan tema "merajut kembali solidaritas kemanusiaan".

Berbagai kegiatan budaya yang dipersembahkan oleh Sedulur Sikep dan jaringan sosialnya dalam beberapa momen tersebut menunjukkan adanya fenomena hiperealitas atau lebih tepatnya adalah tanda daur ulang (*recycled signs*) atas nilai-nilai yang diwariskan oleh Samin Surosentiko. Momentum tersebut sekaligus sebagai upaya aktualisasi—meminjam istilah Bourdieu sebagai eksternalisasi internalitas dari *toto-coro* Saminisme yang tereproduksi dari generasi ke generasi dalam tindakan bermakna (*the logic of practice*).

Tanda daur ulang adalah tanda yang digunakan untuk menjelaskan peristiwa-peristiwa masa lalu dalam konteks ruang, waktu dan tempat yang khas, lalu digunakan untuk menjelaskan peristiwa masa kini yang sesungguhnya berbeda. Dalam hal ini terjadi dekontekstualisasi tanda (*decontextualisation*): tanda-tanda masa lalu dicabut dari konteks ruang waktu aslinya, lalu didaur ulang (*recycled*) atau direkontekstualisasi dalam konteks ruang dan waktu yang baru dengan berbagai tujuan, kepentingan dan strategi tertentu.[48] Gejala daur ulang tanda seperti ini menurut Eco merupakan bagian dari hiperealitas (*hiper-reality*).[49]

Tanda-tanda dalam dunia hiperealitas ini dapat ditemukan dalam berbagai agenda aksi seni dan budaya terutama yang dipusatkan di Omah Kendeng, sebuah ruang bersama yang dibangun secara bersama (gotong-royong) yang

48. Lebih rinci lihat, Yasraf Amir Piliang, Hipersemiotika, Tafsir Cultural Atas Matinya Makna, (Yogyakarta: Jalasutra, 2003) hal. 53-58.

49. Selengkapnya dapat dicermati (terutama pada bagian pertama), *Umberto Eco, Travel in Hiper-Reality*, (London: Picador, 1987).

ingin memperjuangkan otonomi diri seluas-luasnya, jauh dari campur tangan penguasa demi terciptanya "negara batin" yang jauh dari sikap *drengki srei* (menaruh kebencian), *tukar padu* (bertengkar), *dahpen kemeren* (iri hati). Sebaliknya, mereka hendak mewujudkan ajaran "*lakonana sabar trokal* (amalkan ajaran kesabaran) *sabare dieling-eling. Trokali dilakoni.*

## Sistem Pengetahuan dan Teknologi Lokal Sedulur Sikep

Komunitas Sedulur Sikep, sebagai bagian dari masyarakat yang memiliki sistem sosial dan sistem nilai dalam membangun struktur masyarakatnya dalam setiap sikap dan perilakunya, memiliki kekayaan sistem pengetahuan dan teknologi lokal (SPTL) yang khas. Dalam melawan rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo dengan segala siasatnya, banyak ditemukan SPTL yang mereka miliki.

SPTL sebagai warisan budaya harus dipahami sebagai proses yang berkelanjutan yang menghasilkan berbagai gagasan, kelembagaan dan produk yang bersifat komulatif dan inovatif. Sebagaimana ditegaskan oleh Adimihatdja, budaya adalah anolog dengan organ manusia, bahwa untuk bertahan hidup perlu tumbuh dan berkembang.[50] Sebelum mengembangkanya lebih jauh, berikut ini adalah SPTL yang dapat ditemukan dalam komunitas Sedulur Sikep terutama dalam momentum perlawanan atas rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo, Pati;

### (1) Sistem Perlawanan Non-Konfrontasi

Dari awal kehadirannya sejarah Saminisme (Sedulur Sikep) tak lepas dari upaya perlawanan atau pembangkangan atas penguasa yang mencoba merampas otonomi diri dan kuasa miliknya untuk bertani. Beberapa siasat perlawanan sebagaimana telah diuraikan sebelumnya menunjukkan bahwa perlawanan yang ditonjolkan lebih menggunakan politik simbolisasi dengan menggunakan ucapan (*speech*) yang *lugu* dan *demunung* berbasis pada *kasunyatan* (kenyataan).

Hal ini dapat terlihat dari cara mereka membangun jaringan sosial. Meski kebanyakan mereka tak pernah mengenyam sekolah formal pada akhirnya,

---

50. Kusnaka Adimihardja, Dinamika Budaya Lokal, (Bandung: LBPB, 2008) hal. 4-5.

mereka mampu membuahkan produk seni, budaya dan media yang dihadirkan untuk kepentingan perlawanan seperti film dokumenter, Omah Kendeng, buletin, dan membangun jejaring sosial melalui media maya.

Pertanyaan besar yang muncul adalah mengapa mereka relatif mudah membangun jejaring sosial? Hal ini tak lepas dari penggunaan logika pemaknaan bahasa sebagai alat perjuangan. Prinsip ini sejalan dengan agama yang dipegangnya, meski bukan agama pada umumnya yakni A*gama Adam*, yang menonjolkan *Adam pengucape*, sebuah istilah yang biasa digunakan untuk mengatakan karena Adam adalah ucapannya. Artinya, sebelum melakukan hubungan seksual, seseorang harus menyampaikan maksudnya (jawab), terutama ketika upacara perkawinan. [51] Demikian juga dalam membangun hubungan dengan orang lain yang memiliki *toto coro liyo*, ucapan akan menjadi senjatanya, sehingga mereka tak akan main-main dengan apa yang diucapkan. Apa yang diucapkan harus dipertanggungjawabkan, dengan *nglakoni* (menjalankannya).

Siasat linguistik yang lugu ternyata mampu menempatkan mereka sebagai entitas yang polos, namun dengan demikian justru otonomi diri dan posisi tawarnya semakin diperhitungkan oleh pengambil kebijakan. Memang dengan kepolosan dan keluguannya tersebut, seringkali Sedulur Sikep diolok-olok dengan julukan "wong samin". Maka oleh masyarakat sekitarnya, orang yang omongannya *saklek* dan *lugu* sering diolok-olok sebagai "wong samin" dalam pengertian negatif. Bahkan tak jarang para pemodal semen Gresik juga menganggap Sedulur Sikep sebagai provokator karena menolak pembangunan pabrik semen.[52] Padahal, Sedulur Sikep ini merupakan salah satu perintis siasat perlawanan non-konfrontatif orisinil yang khas Indonesia. Karena itu, semua pihak dapat belajar darinya ketika dihadapkan pada perbedaan pandangan dalam urusan apa pun.

### (2) Sistem Ketahanan Pangan

Salah satu alasan paling kuat mengapa Sedulur Sikep dengan solid menolak rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo, Pati adalah kuatnya keinginan

---

51. M. Uzair Fauzan, "*Politik Representasi dan Wacana Multikulturalisme* dalam Praktik Program Komunitas Adat Terpencil (KAT) Kasus Komunitas Sedulur Sikep Bombong-Bacem, hal. 96-97. Didukung dengan wawancara peneliti dengan Mbah Wargono, pada 3 September 2009.

52. Diolah berdasarkan " Kronologi Kasus Rencana Pendirian Pabrik PT Semen Gresik di Pati" dalam http://jakarta.indymedia.org/newswire.php?story_id=2168 (diakses 2 September 2009). Didukung dengan observasi lapangan selama bulan Mei 2009 dan dokumentasi JM PPK tentang "Landasan Ilmiah Untuk Menolak Pabrik Semen" 2008.

untuk *nguri-nguri* dan meneruskan keteladanan nenek moyangnya yang hidup *demunung* dari petani dalam memenuhi *toto ngauto* (sandang pangan). Melalui bertani, gagasan kemurnian (*demunung*) yang diwariskan oleh Saminisme dapat ditemukan. Dengan demikian, bertani (*dadi tani utuh*) bukan sekadar untuk memperoleh panen dengan untung yang tinggi, tetapi bertani adalah eksistensi diri komunitas Sedulur Sikep. Salah satu ciri kesikepan mereka, di samping *sikep rabi* dan *sikep laki*, adalah menjadi petani secara utuh.

Pada saat kebanyakan orang di desa mulai meninggalkan pilihan profesi sebagai petani karena berbagai alasan—mulai dari gengsi hingga pertimbangan ekonomi yang tidak menjanjikan—Sedulur Sikep justru menjadikan petani sebagai eksistensi dirinya. Bukan karena pertimbangan materi, tetapi lebih menjadikan petani sebagai kesadaran untuk selalu belajar. Karena itu, bagi mereka, sawah bagaikan buku dan cangkul adalah gurunya.

Karena itu, Sedulur Sikep dalam proses bertani menjalankan proses *learning by doing* untuk dapat menghasilkan hasil panen yang baik. Tahapan mulai membajak sawah, menyebar benih, menanam bibit, perawatan bibit hingga proses panen didasari ilmu *titen* yang menjadikan hasil tanamnya dapat memuaskan. Ilmu *titen* yang mereka miliki dalam bertani tak sekadar disimpan dalam pikiran, tetapi dipraktikkan dalam prosesi bertani, sehingga mereka sesungguhnya juga memiliki teknologi pertanian.

Hal ini juga disadari oleh Gunritno yang menyatakan; "pemahaman ilmu [pertanian] itu harus dimiliki. Jangan sekadar setiap hari ke sawah tetapi tidak memahami tekniknya".

Mereka dalam bertani benar-benar memiliki *ilmu titen* dan dasar teori sederhana yang dapat dikembangkan menjadi konstruksi keilmuan dalam bertani yang lebih sistematis. Dari segi proses bertani, mereka tak sekadar menjalankan rutinitas bertani tetapi memang benar-benar menjalankan filosofi *sawah adalah buku, sedangkan cangkul adalah gurunya*. Dengan kata lain, bertani adalah proses pembelajaran, sehingga akan ditemukan pengetahuan dan ilmu baru seiring dengan proses kehidupan. Ketika musim panen tiba, Sedulur Sikep sengaja menyisihkan sebagian hasil panennya untuk lumbung padi yang dimiliki bersama oleh para anggota-anggotanya.

Dengan demikian, apa yang dilakukan oleh Sedulur Sikep dengan tetap mempertahankan budaya bertani yang didasari ilmu *titen* dan budaya lumbung padi yang dilakukan secara bersama antar kelompok warga menunjukkan bahwa

mereka memiliki teknologi ketahanan pangan yang kuat. Ketahanan pangan tidak hanya mencakup pengertian ketersediaan pangan yang cukup, tetapi juga kemampuan untuk mengakses (termasuk membeli) pangan dan tidak terjadinya ketergantungan pangan pada pihak mana pun.[53] Dalam hal inilah, Sedulur Sikep memiliki kedudukan strategis dalam ketahanan pangan. Di samping memiliki sistem pengetahuan dalam bertani yang menghasilkan produksi panen yang baik, mereka juga memiliki sistem pengendalian cadangan padi yang disebut dengan lumbung padi sehingga mereka agar tak akan kekurangan *toto nggauto* (pangan dan sandang) dalam menjalani hidupnya.

### (3) Sistem Pendidikan *Pondokan*

Bagi Sedulur Sikep, sekolah formal itu tidak penting, namun mereka tetap butuh pendidikan. "*Sekolah No, Pendidikan Yes*", pernyataan ini sangat cocok untuk Sedulur Sikep. Tidak sekolah adalah salah satu ciri wong *Sikep*, karena sekolah adalah salah satu pantangannya.

Sedulur Sikep menolak sekolah, karena sekolah menurutnya hanya untuk orang-orang yang memiliki cita-cita, sedangkan Sedulur Sikep hidupnya hanya *mligi* untuk menjadi *petani utuh.* Karena itu, pendidikan keluarga yang dikenal dengan *pondokan,* menurut mereka sudah cukup.

Sudah menjadi kesadaran Sedulur Sikep bahwa*, turunan* (anak) menjadi tanggung jawab didikan orang tua. Maka guru adalah orangtua itu sendiri, baik bapak maupun ibu. Kedua orangtua harus bahu-membahu untuk untuk saling *asah, asih* dan *asuh,* menasihati (*nuturi*) bila anak perilakunya tidak benar, memberi contoh/teladan agar anak mengikutinya, anak diupayakan untuk mengamalkan (*nglakoni*) agar benar-benar memahami.

Dilihat dari masanya, bagi Sedulur Sikep pendidikan itu dimulai sejak lahir. Maka, pelajaran pertama yang diberikan begitu bayi lahir adalah ritual *brokohan,* yaitu tradisi pemberian nama dan doa bersama sesaat setelah bayi lahir dengan mengundang tetangga sebelah. Bagi Sedulur Sikep, begitu lahir jabang bayi, sesungguhnya telah memiliki potensi kebaikan yang harus du-munculkan oleh orangtuanya. Maka, filosofi pendidikannya adalah *ora papan,*

---

53. Bayu Krisnamurthi, "Agenda Pemberdayaan Petani Dalam Rangka Pemantapan Ketahanan Pangan Nasional, Artikel Th. II, No. 7, Oktober 2003] dalam http://www.ekonomirakyat.org/edisi_19/artikel_3.htm (diakses pada 9 Nopember 2009).

*ora buku, ora tulis,* yang artinya dalam pendidikan yang terpenting bukanlah tempat (sekolah), bukan buku, bukan juga tulisan, karena semua sudah tertanam di dalam hati masing-masing orang.

Dengan adanya potensi budi pekerti yang sudah tertanam di dalam hati, setiap manusia sesungguhnya memiliki otonominya masing-masing, sehingga tidak boleh diintervensi oleh pihak lain. Sedangkan orang tuanya hanyalah mengantarkan apa yang sudah tertanam dalam hati itu dapat segera muncul dalam kepribadiannya sehingga mereka menjadi dirinya sendiri yang siap membangun kerukunan dengan pasangannya. Begitu seterusnya hingga mereka memiliki *turunan* (anak) yang melanjutkan generasinya setelah mereka *salin* (meninggal dunia).

### (4) Teknologi Pembangunan Tanpa Semen

Kehadiran Omah Kendeng yang dibangun tanpa semen, dan mengandalkan sumber material tradisional yang memiliki kearifan ekologis di samping memiliki momentum yang tepat sebagai wujud siasat perlawanan simbolik atas rencana pembangunan semen, juga menyimpan sistem teknologi konstruksi bangunan.

Namun, karena Omah Kendeng tersebut belum dapat teruji sejauhmana kekuatan konstruksinya. Tetapi dalam posisinya ebagai sistem komunikasi, Omah Kendeng menjadi sebagai wacana baru bahwa untuk membangun sebuah bangunan yang kokoh, tak selamanya tergantung pada semen, tetapi dapat juga menggunakan alternatif lain dari sumber daya alam (SDA) yang dapat ditemukan di pelosok kampung. Untuk kepentingan ini, tentu tidak mudah, karena perlu uji coba (*trial and error*) dalam jangka waktu yang panjang.

Namun, bagi Sedulur Sikep, ketika bertani puluhan tahun pun mereka merasa masih terus belajar dengan menganalogikan sawah sebagai buku, sementara cangkul adalah sebagai gurunya. Begitu juga keberhasilan mereka membangun Omah Kendeng yang tanpa semen juga bagian dari proses belajar yang terus terjadi. Bukan tidak mungkin Omah Kendeng yang meskipun tanpa semen tersebut dapat lebih tahan terhadap gempa bumi bahkan mungkin lebih kokoh, karena penguatan konstruksi bangunannya yang mengkombinasikan bahan dasar batu sebagai fondasinya, sementara bagian atas lebih didominasi oleh konstruksi kayu dan bambu yang hal ini membuat tiang-tiang tak terlalu berat menyangga beban dari atas.

Berbagai keunikan eksistensi Omah Kendeng dengan berbagai keuni-kannnya baik dari aspek morfologis, stilistis, maupun teknologisnya[54] yang sarat dengan makna tersebut menunjukkan bahwa Sedulur Sikep telah memiliki seperangkat sistem teknologis dalam konstruksi bangunan rumah yang boleh jadi lebih tahan terhadap gempa karena dominasi bahan kayu yang lebih ringan, dan tahan goyang.

Sikap Sedulur Sikep dengan berbagai siasat perlawanannya mempertahan kesinambungan budaya nenek moyangnya terutama dalam upaya menjalankan jalan hidup *dadi petani utuh* (menjadi petani secara total), mencegah terjadinya banjir dan kekeringan, serta menghindarkan diri dari korban gempa dengan membangun teknologi konstruksi bangunan yang tak berdinding tebal tanpa semen tapi dengan dominasi penyangga kayu yang lebih ringan, dapat dilihat sebagai upaya mereka dalam mengendalikan bencana, baik bencana alam maupun bencana budaya.

Dalam perspektif ini, komunitas Sedulur Sikep sesungguhnya dapat dili-hat sebagai komunitas yang sudah memiliki budaya bencana[55] yakni semacam siasat sosial dan budaya dalam mengatasi berbagai kemungkinan terjadinya bencana baik berupa SPTL, pandangan hidup serta tafsir mereka atas bencana dan sistem sosial (*toto coro*) yang mereka pegangi dan amalkan dalam kehidu-pan sehari-hari. Memang, yang dilakukan oleh komunitas Sedulur Sikep masih pada tataran antisipasif dalam menghadapi kerentanan (*vulnerability)* bencana yang mengakibatkan kematian, kehancuran maupun kerusakan lingkungan dan terkuburnya budaya suatu komunitas.

Menurut Irwan Abdullah, bencana dapat terjadi melalui proses yang lambat seperti kekeringan, keracunan, banjir hingga proses yang cepat seperti

---

54. Konstruksi bangunan peninggalan budaya masa lalu dapat dianalisis dalam tiga kemungkinan; (1) analisis teknologis, yang mengedepankan perspektif teknik pembangunan dan identifikasi bahan; (2) analisis marfologis, menyangkut telaah atas satuan pengamatan bangunan; bagian-bagiannya, ornamen, ukuran dan seterusnya; (3) analisis stylistik lebih menitik beratkan pada ragam hias yang ada dan modenya. Selengkapnya baca, Truman Simanjuntak, dkk (eds), *Metode Penelitian Arkeologi,* (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkenas, 2008) hal. 96-100.

55. Menurut Ahimsa-Putra budaya bencana dalam pengertian bagaimana masyarakat dapat memiliki sperangkat pengetahuan yang dapat digunakan untuk menyelesaikan secara baik dan benar dari berbagai masalah yang muncul karena adanya bencana perlu dipupuk dan dibangun oleh setiap masyarakat/komunitas baik pada tingkat lokal maupun nasional. Namun menurut Ahimsa-Putra masyarakat kita cenderung belum memiliki budaya bencana secara baik. Selengkapnya Heddy Shri Ahimsa-Putra, "*Peringatan, Cobaan, dan Takdir; Politik Tafsir Bencana Merapi*", dalam Jurnal Masyarakat Indonesia, Jilid XXVI, No. 1, 2000, hal. 27-51.

gempa, tsunami dan kecelakaan nuklir.[56] Dalam hal ini, Sedulur Sikep telah mengambil peran dengan memberikan respons antisipatif dengan berbagai siasat agar proses bencana dari yang paling lambat sekalipun dapat terhindarkan. Apa yang dilakukan oleh Sedulur Sikep bersama jaringan sosialnya dengan menolak rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo bagian dari upaya menghindarkan diri dari munculnya bencana akibat industrialisasi yang akan mengancam rusaknya lingkungan.

## Kesimpulan

Dari beberapa uraian di atas, dapat dirangkum beberapa temuan penting sebagai kesimpulan sebagai berikut:

1. Berbagai kejadian bencana yang pernah ada menurut Sedulur Sikep adalah sebagai wujud *genepe alam* (pranata alam), yakni wujud dari konsekwensi hukum alam (*toto coro alam*) yang tak lepas dari tangan-tangan manusia. *Toro coro alam* telah digariskan sejak zaman permulaan, tidak dapat dibohongi (*goroh*), tetapi berproses dengan penuh kejujuran secara total. Ketika ada upaya-upaya dari manusia yang mengancam keseimbangan alam yang mengancam terjadinya bencana, maka Sedulur Sikep akan selalu menolak dan melawannya tanpa kekerasan sebagaimana ketika menghadapi rencana pendirian pabrik semen di Sukolilo, Pati.

2. Sedulur Sikep memiliki mekanisme perlawanan yang dipraktikkan dalam beberapa macam siasat antara lain; (1) *Siasat Perlawanan Sosial*; (2) *Siasat Perlawanan Teknologi Mitis*, (3) *Siasat Perlawanan Simbolik*; dan (4) *Siasat Perlawanan Budaya*. Beberapa siasat perlawanan yang ada menunjukkan bahwa perlawanan Sedulur Sikep cenderung menekankan siasat linguistik, yang tak lepas dari bahasa simbolik yang khas dengan jujur dan *lugu* untuk melawan tanpa kekerasan (non-konfrontatif).

3. Kuatnya prinsip-prinsip hidup dan sistem sosial yang mereka miliki menunjukkan bahwa Sedulur Sikep memiliki sistem pengetahuan dan teknologi lokal (SPTL) yang relevan bagi upaya pengendalian bencana antara lain: (1) *Sistem Perlawanan Non-Konfrontasi*, yaitu menekankan siasat linguistik berupa bahasa simbolik yang khas dengan jujur dan *lugu* baik pada tataran

---

56. Ibid. 20

sosial, budaya, maupun dengan sistem mitis melalui media pencerahan. (2) *Sistem Ketahanan Pangan,* yakni berusaha menjadi petani (*dadi tani utuh*) dengan perangkat pengetahuan menjalankan filosofi; *sawah sebagai buku, cangkul sebagai gurunya,* dan teknologi *lumbung padi*. (3) *Sistem Pendidikan Pondokan,* yakni sistem pendidikan yang tak tergantung pada sekolah, tetapi pendidikan yang dibangun atas dasar asuhan keluarga; (4) *Teknologi Pembangunan Tanpa Semen.* Upaya ini dimulai dengan kehadiran Omah Kendeng yang dibangun tanpa semen, dan mengandalkan sumber material tradisional dari sekelilingnya yang memiliki kearifan ekologis sehingga berpotensi sebagai bangunan tahan gempa meski keandalannya masih perlu pembuktian lebih lanjut. []

# DAFTAR PUSTAKA


Adimihardja, Kusnaka. 2008. *Dinamika Budaya Lokal.* Bandung: LBPB

Abdullah, Irwan. 2008. *Konstruksi dan Reproduksi Sosial atas Bencana Alam.* Yogyakarta: SPs. UGM.

___________, 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2000. "Peringatan, Cobaan, dan Takdir; Politik Tafsir Bencana Merapi", dalam Jurnal *Masyarakat Indonesia,* Jilid XXVI, No. 1.

___________, "Gempa Budaya, Budaya Bencana dan Otonomi Daerah, Tafsir Antropologi atas Dampak Gempa Bumi di Yogyakarta dan Jawa Tengah sebagai "Teks", Makalah disampaikan dalam diskusi Nasional *"Otonomi Daerah dalam Perspektif Sejarah",* di Yogyakarta, 6-8 Nopember 2006.

Barthes, Roland, *Image, Music, Text,* (New York: Hill & Wang , 1984)

___________, *Mythologies, (*Hill and Wang, New York,1983).

___________, *Elements of Semiology,* transleated from the Frenc by Annette Lavers and Colin Smith, (New York: Hill and Wang)

______________, *Petualangan Semiologi,* diterjemahkan dari Bahasa Perancis oleh Stephanus Aswar Herwinarko, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice,* (CaliforniaL Sanford University, 1990).

___________, *Outline of a Theory of Practice,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972)

___________, *Distintion: A Social Critique of the Judgement of Taste,* (Cambridge-MA.: Harvard University Press, 1984)

___________,*The Logic of Practice,* (CaliforniaL Sanford University, 1990).

Budiman, Hikmat (ed.), *Hak Minoritas; Dilema Multikulturalisme Indonesia,* (Jakarta: TIFA & The Interseksi Foundation, 2007)

Dewi, Malaiha, Nur Said & Any Ismayawati, *Pendidikan Yang Membebaskan (Penguatan Pendidikan Keluarga (Pondokan) Dalam Komunitas Sedulur Sikep di Kaliyoso dan Pemberdayaannya bagi Masyarakat Umum di Desa Karangrowo, Kec. Undaan, Kab. Kudus, Jawa Tengah*, (Kudus: Laporan PAR Ditpertis, Depag, 2009).

Eco, Umberto, *Travel in Hiper-Reality,* (London: Picador, 1987).

___________, *A Theory of Semiotics,* (Bloomington: Indiana University Press, 1979)

Endraswara, Suwardi, *Tradisi Lisan Jawa; Warisan Abadi Budaya Leluhur,* (Yogyakarta: Narasi, 2005)

Faucoult, Michel, *Power/Knowledge, Wacana Kuasa/Pengetahuan*, terjemahan *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writing 1972-1977* (Yudi Santoso, pent.), (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002)

Faishol, Abdullah, dkk (ed), *Metode dan Teknik Kuliah Kerja Nyata;* Implementasi PAR dan Participatory Rural Appraisal (PRA) untuk Aksi Perubahan Sosial, (Surakarta:, STAIN Surakarta & LPTP, 2008) .

Fauzan, M. Uzair, "Politik Representasi dan Wacana Multikulturalisme dalam Praktik Program Komunitas Adat Terpencil (KAT) Kasus Komunitas Sedulur Sikep Bombong-Bacem", dalam, Hikmat Budiman (ed.), *Hak Minoritas, Dilema Multikulturalisme di Indonesia,* (Jakarta: Interseksi Foundation, 2007)

Geertzs, Clifford , *The Interpretation of Culture,* (New York: Basic Books, 1973)

Harker, Richard, *Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu,* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004)

Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa", dalam *Basis No.11-12 ke-52, November-Desember 2003*

Harker, Richard, Cheelen Mahar, Chris Wilkes (ed), *Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu,* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004)

Haryono, Eko, *Nilai Hidrologis Bukit Karst*. Makalah dalam seminar Nasional, Eko-Hidrolik, 28-29 Maret 2001, Teknik Sipil, UGM.

Mumfangati, Titi Dra., dkk, *Kearifan Lokal di Lingkungan Masyarakat Samin kabupaten Blora Jawa,* (Yogyakarta: Penerbit Jarahnitra, 2004).

Oliver-Smith, Anthony & Hoffman, Susanna M., "Why Anthropologist Should Study Disasters" dalam, Susanna M. Hoffmanb & Anthony Oliver-Smith, *Catastrophe & Culture; The Anthropological of Dissater,* (Oxford: James Currey, 2001)

Oliver-Smith, Anthony, "Theorizing Disaster, Nature, Power and Culture" dalam, Susanna M. Hoffmanb & Anthony Oliver-Smith, *Catastrophe & Culture; The Anthropological of Dissater,* (Oxford: James Currey, 2001)

__________, "Nature, Power, and Culture" dalam, Susanna M. Hoffman dan Anthony Oliver Smith, *Catasthrophe & Culture, The Anthropology of Dissaster,* (Oxford: School of American Research Press, 2002) Susilo, Joko, "Bahasa Samin, Suatu Bentuk Perlawanan Sosial, dalam Nuruddin dkk (ed.), *Agama Tradisional, Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger,* (Yogyakarta: LKIS, 2003)

Piliang, Yasraf Amir, *Hipersemiotika, Tafsir Cultural Atas Matinya Makna,* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003)

Putra, Heddy Shri Ahimsa-, *Gempa Budaya, Budaya Bencana dan Otonomi Daerah, Tafsir Antropologi atas Dampak Gempa Bumi di Yogyakarta dan Jawa Tengah sebagai "Teks"* , Makalah disampaikan dalam diskusi Nasional "Otonomi Daerah dalam Perspektif Sejarah", di Yogyakarta, 6-8 Nopember 2006

Ritzer, George, *Teori Sosiologi Modern,* (Jakarta: Kencana, Ed. VI, Cet ke-4 2007)

Ritzer, G & Goodman, D.J. (2007). *Teori Sosiologi Modern.* Cet. Ke-7. Jakarta. Kencana Prenada Media Group.

Rosyid, Moh., "Pendidikan Etika Samin Kudus" dalam Jurnal Edukasia Fak. Tarbiyah STAIN Kudus, Vol.5 No.02 Juli-Desember 2008.

Ritzer, G & Goodman, D.J. *Teori Sosiologi Modern.* Cet. Ke-7. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007).

Schiller, Jim dan Barbara Martin-Schiller (eds.), *Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture*, (Ohio University Press, 1997).

Stokes, Jane, *How To Do Media and Cultural Studies*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2006).

Said, Nur, dkk, *Pendidikan Yang Membebaskan (Penguatan Pendidikan Keluarga (Pondokan) Dalam Komunitas Samin di Kaliyoso dan Pemberdayaannya bagi Masyarakat Umum di Desa Karangrowo, Kec. Undaan, Kab. Kudus, Jawa Tengah*, nominator tahun 2008.

Simanjuntak, Truman, dkk (eds), *Metode Penelitian Arkeologi*, (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkenas, 2008)

Sumardjo, Jakop, *Arkeologi Budaya Indonesia; Pelacakan Hermeneutis-Historis terhadap Artefak-Artefak Kebudayaan Indonesia*, (Yogyakarta: Qalam, 2002)

Widodo, Amrih, "Samin in the New Order: The Politics of Encounter and Isolation", dalam Jim schiller dan Barbara Martin-Schiller (eds.), *Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture*, (Ohio University Press, 1997).

INTERNET/DOKUMEN:

"Komunitas Samin, Perintis Siasat Perlawanan Tanpa Kekerasan Orisinil Khas Indonesia" dalam http://wongalus.wordpress.com/2009/06/28/komunitas-samin-perintis-siasat-perlawanan-tanpa-kekerasan-orisinil-khas-indonesia/ (diakses 5 Nopember 2009).

"Komunitas Samin, Perintis Siasat Perlawanan Tanpa Kekerasan Orisinil Khas Indonesia" dalam http://wongalus.wordpress.com/2009/06/28/komunitas-samin-perintis-siasat-perlawanan-tanpa-kekerasan-orisinil-khas-indonesia/ (diakses 5 Nopember 2009).

"Pembebasan Lahan; Nama Presiden Pun Dibawa-Bawa....". dalam Harian KOMPAS, 1 Agustus 2008.

**"**Semen Gresik Siap Laksanakan Persyaratan" dalam Koran Tempo, 4 Desember 2008.

"Pabrik Semen: Penelitian ESDM-SG- Undip Dinilai Tak Layak oleh Peneliti UGM dan UPN", dalam Harian Kompas, 12 Juli 2008.

Yuwono, J. Susetyo Edy & Gregorius D. Kuswanto, "Kawasan Karst Sukolilo – Jawa Tengah: Potensi Arkeologi dan Tinjauannya Secara Makro, Arkeologi FIB UGM, dalam http://d.yimg.com/kq/groups/18715637/.../Sukolilo_Lap+Arkeo.pdf – (diakses 30 Nopember 2009)

Krisnamurthi, Bayu, "Agenda Pemberdayaan Petani Dalam Rangka Pemantapan Ketahanan Pangan Nasional, Artikel - Th. II - No. 7 - Oktober 2003] dalam http://www.ekonomirakyat.org/edisi_19/artikel_3.htm (diakses pada 9 Nopember 2009)

CD audiovisual (film dokumenter) penolakan Penolakan Pembangunan Semen Gresik di Kecamatan Sukolilo, Kabupaten Pati", Kepingan CD diprosuksi oleh JM PPK, 2008.

Dokumen dari JM PPK (Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng) sebagai dasar penolakan pendirian pabrik semen di Sukolilo, Pati, 2008.

# 10 PARADIGMA EKO-FILOSOFI

## Melacak Titik Temu Sains, Agama (Islam) dan Budaya (Jawa) dalam Memaknai, Mengelola, dan Mengantisipasi Bencana

Mohammad Hasan Basri,
Apriadi Ujiarso, dan
Laily Hafidzah

Most of our crises do not arise as the result of mismanagement, ill will, or the insufficiency of rationality in our approaches, but arise for more fundamental reasons; arise because we have constructed a deficient code for reading nature, leading to a deficiency in interacting with nature.

—Henryk Skolimowski

## Pendahuluan

Setiap bencana akan menyentak kesadaran humanistik, solidaritas, eksistensial, dan ketuhanan (Piliang, 2005), sehingga orang-orang pun segera mencari rujukan pemahaman, entah melalui ayat-ayat kitab suci, penjelasan ilmiah, mitos, kepercayaan, budaya setempat *(local culture*) ataupun kearifan lokal (*local wisdom*). Bencana mampu mengajak setiap orang untuk menjadi seorang "mistikus keseharian", perenung kehidupan yang dalam, mencoba menafsirkan banalitas kehidupan kesehariannya secara menukik dan mencari makna eksistensial paling dalam; bahwa ada makna di balik bencana, bahwa ia berkait dengan keberadaan manusia lain, bahwa ada "Yang Maha Kuasa" di balik bencana.

Ketika terjadi bencana, setiap individu dihadapkan pada apa yang dikatakan Hoffman (1999) sebagai "dilema kosmologis" (*cosmological dilemmas*) atau dalam bahasa Karen Amstrong (2005), manusia ada pada titik "infusi diri" yang

merindukan kehadiran energi ketuhanan (*infusion of divine energy*). Ketika kemampuan diri tidak berdaya menghadapi dahsyatnya dampak yang diakibatkan bencana semisal tsunami di Aceh, manusia akan mencari jawaban di luar kemampuan dirinya, dan kemudian berusaha mencari makna dan penjelasan yang lebih mendalam dan memenuhi kepuasan batin. Dalam pencarian makna eksistensial ini, orang-orang menemukan rujukan di dalam penghayatan ajaran agama, mitos ataupun melaksanakan berbagai macam ritual tradisional sebagai ungkapan dan persembahan kepada Sang Maha Kuasa.

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, penemuan ilmiah kemudian ikut berpengaruh terhadap pola pikir dan cara pandang masyarakat dalam memaknai bencana. Namun demikian, penjelasan ilmiah juga tidak mampu menggantikan ataupun menghapus pemahaman, praktik agama, dan ritual kebudayaan lokal. Di negara-negara maju seperti Amerika dan Jepang pun, berbagai tafsiran terhadap bencana alam yang terjadi tidak melulu bertumpu pada penjelasan ilmiah, tetapi berbagai kepercayaan mitologis juga masih berkembang (Amhar, 2006). Proses konstruksi pemaknaan terhadap bencana seperti di atas merupakan bentuk adaptasi kultural (*cultural adaptation*) yang menyentuh wilayah kognitif sehingga menimbulkan pertanyaan-pertanyaan eksistensial dan batiniah (Oliver-Smith, 1996).

Kajian terhadap proses bagaimana konstruksi pemaknaan terhadap bencana pernah dilakukan oleh penulis (tesis S2) ketika terjadi bencana gempa di Yogyakarta 27 Mei 2006 silam. Berdasarkan studi antropologis pada masyarakat Wonokromo Bantul Yogyakarta, ada tiga macam pemaknaan bagaimana masyarakat merespons dan memaknai bencana gempa, yaitu bersumber dari sains, agama, dan budaya. Ketiganya saling mempengaruhi konstruksi pemahaman dan respons masyarakat terhadap bencana; ada proses kontestasi dan resistensi antara pemaknaan saintifik, religius dan kultural. Misalnya, sebagian masyarakat beragama cenderung "menyalahkan" persepsi orang yang memaknai bencana dari aspek mitologi Jawa. Sementara itu, kalangan akademis lebih memaknai bencana gempa sebagai peristiwa alam, sedangkan kalangan agamawan memandang bencana sebagai azab atau hukuman dari Tuhan.

Di samping itu, selain proses kontestasi dan resistensi, ditemukan juga potensi integrasi antara pemaknaan saintifik, religius, dan kultural. Semakin integratif masyarakat memahami peristiwa bencana, semakin kecil potensi

kerentanan (*vulnerability*) dalam masyarakat yang terkena bencana[1]. Misalnya, ketika merebak isu akan terjadi tsunami pasca gempa Bantul, ada seorang guru fisika yang mampu meyakinkan masyarakat agar tidak bergerak dan lari ke tempat lain karena ia berkeyakinan tidak akan terjadi tsunami di tempat itu. Ada pula seorang tokoh agama yang menahan dan menghardik seorang penyebar isu tsunami, dan belakangan memang diketahui bahwa di wilayah selatan Bantul banyak terjadi pencurian akibat isu tsunami tersebut.

Dalam upaya konseptualisasi integratif tentang bencana, bagian akhir tesis ini merekomendasikan penggalian lebih jauh untuk menelusuri titik temu pandangan saintifik, religius, dan kultural dalam memaknai peristiwa alam dan bencana (Basri: 2007). Rekomendasi penelitian tersebut terus menjadi "kegelisahan intelektual" penulis untuk lebih jauh menelusuri dan melacak akar pemahaman dan persepsi masyarakat yang bersumber dari ketiga ranah tersebut agar dapat dipertemukan dalam sebuah konsep.

Walaupun masih dalam tahap awal pelacakan bibliografis, penulis coba menelusuri konsep, pemikiran, dan bukti-bukti sejarah sains, Islam, dan budaya Jawa sebagai "benang merah" penyambung dalam upaya konseptualisasi integratif dalam memaknai, mengelola, dan mengantisipasi bencana. Dari hasil penelusuran bibliografis tersebut, ada tiga asumsi dasar yang melandasi penulis untuk mencari titik temu penyambung antara sains, Islam, dan budaya Jawa. *Pertama*, dalam sejarah sains, kata Judith Schlehe (2007) pernah berkembang pandangan bahwa kosmos dipahami sebagai "*living organism*" atau organisme hidup di mana seluruh unsur yang ada di dalamnya merupakan satu kesatuan makhluk hidup yang saling berkaitan satu sama lain. Pandangan ini sejalan dengan hipotesis Lovelock (1979) bahwa bumi ini merupakan makhluk hidup yang disebut dengan "Gaia". Bumi dapat menjadi sakit atau tidak dapat memulihkan kondisinya seperti semula apabila terjadi pengurasan dan eksploitasi sumber daya alam yang melebihi kemampuan dirinya untuk dapat pulih kembali. Bumi dan ekosistemnya mempunyai sifat awal yaitu mampu memperbaiki diri (homeostasis). Kemampuan untuk memperbaiki diri inilah yang perlu dirumuskan sehingga ada upaya preventif agar pemanfaatan sumber daya alam selama ini

1. Walaupun pengertian "*vulnerability*" telah mengalami perkembangan yang sangat luas, dalam penelitian ini, penulis merujuk pada definisi awal yang ditawarkan oleh Piers Blaike et al (1994) yakni "kapasitas yang dimiliki oleh seseorang atau kelompok untuk mengantisipasi (*to anticipate*), mengatasi (*to cope with*), menahan (*to resist*), dan memulihkan (*to recover*) dampak yang ditimbulkan oleh sebuah bencana".

masih dalam ambang batas kemampuan dan pertahanan bumi dalam menjalankan fungsi "homeostasis"nya. Namun, sejak zaman Renaissance hingga kini, para ilmuwan memandang alam sebagai objek mati (*dead object*) yang dieksploitasi sedemikian rupa sehingga tidak mempertimbangkan aspek-aspek lingkungan yang membahayakan bagi keberlangsungan makhluk hidup (Judith Schlehe, 2007). Nasib bumi sekarang ini menurut Carolyn Merchant (1980), telah diambang kematian dan harus dipulihkan kembali.

*Kedua*, di dalam sejarah peradaban Islam juga pernah berkembang pemikiran dan filsafat tentang alam dan konsep pelestarian alam. Filosof di abad keemasan Islam, Al-Jahiz (w.255.H/868.M) dalam kitabnya *Kitabul Hayawân*, berpandangan bahwa bumi ini adalah "*living body*" (Basri, 2007), Ibn al-'Arabi (560-638.H/1165-1240.M) juga berpendapat bahwa bumi adalah sebuah jasad (Noer, 2006), dan ini senada dengan konsep Gaia dalam sejarah sains bahwa bumi ini adalah makhluk hidup. Di abad ke-9 Hijriah, As-Suyuthi (849-911/1445-1505) secara khusus menulis tentang bencana gempa yang terjadi lima tahun sebelum ia meninggal. Adapun tentang konsep dan praktik pelestarian lingkungan hidup, sejak zaman Nabi Muhammad telah dikenal konsep *hima*, yakni upaya melindungi suatu kawasan sebagai wilayah konservasi agar senantiasa lestari dari kerusakan lingkungan seperti menjaga kelestarian aliran sungai, mata air, lahan pertanian, dan permukiman. Konsep ini berasal dari sabda Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari "*lâ hima illâ lillâh wa lirasûlih*" (tidak ada wilayah *hima* kecuali untuk Allah dan Rasul-Nya). Nabi pernah mencagarkan sebuah wilayah ketika mendaki sebuah gunung Al-Naqi' di sekitar Madinah dan bersabda "*hadza himaya*" (ini adalah kawasan yang aku lindungi) sambil memberikan isyarat dengan tangannya ke arah lembah di tempat beliau berdiri. Konsep konservasi *hima* ini terus dilestarikan dan diperluas wilayahnya oleh para Khulafaur Rasyidun. Kawasan ini sekarang merupakan wilayah padang rumput yang luas di bagian barat Saudi Arabia, dan baru-baru ini Organisasi Pangan dan Pertanian Dunia (FAO) mengakui kawasan *hima* yang dilindungi sejak awal berkembangnya Islam ini sebagai contoh wilayah konservasi alam yang paling lama bertahan di dunia (Mangunjaya, 2005).

*Ketiga*, dalam sejarah kebudayaan Jawa, berdasarkan survei yang dilakukan P.J. Zoetmulder (1983) terhadap naskah-naskah kuno Jawa, banyak terkandung nilai-nilai dan konsep harmoni dengan alam serta pelestarian lingkungan hidup. Dalam catatan sejarah, perkenalan bangsa Indonesia terhadap isu pelestarian alam pernah ditulis oleh pujangga Ronggowarsito tahun 1833.

Pujangga termasyhur di Jawa ini mencatat dalam syairnya mengenai konflik antara gajah dan manusia. Dia menuliskan mengenai kompromi antara pemilik ladang dan perkampungan dengan populasi gajah di daerah Her Bangi di Sumatera sehingga masing-masing menentukan kawasan sendiri untuk tidak saling mengganggu (Mangunjaya, 2005). Fakta sejarah konservasi di Nusantara pernah pula dijumpai pada prasasti Malang tahun 1395 dari zaman Kerajaan Majapahit. Dalam prasasti tersebut, ada titah Raja Seri Paduka Batara Partama Iswara supaya penduduk tidak memungut telur penyu dan menebang hutan di lereng Gunung Lenjar. Sebagai kompensasi dari larangan tersebut, Raja membebaskan rakyatnya dari segala pungutan dan pajak. Kebijakan pemerintah Majapahit ini merupakan langkah untuk menyelamatkan daerah aliran sungai dan segala habitat yang mendukungnya (Wiratno dkk, 2004). Belakangan, penemuan arkeologis juga membuktikan bahwa Kerajaan Majapahit mempunyai sistem sanitasi yang canggih pada masanya dalam mengantisipasi bencana banjir (Tempo, 15 Juli 2007).

Berdasarkan asumsi dasar di atas, di tengah krisis lingkungan dan bencana alam yang sering melanda negeri ini, memikirkan ulang tentang cara pandang kita terhadap alam menjadi penting. Atau dalam bahasa anthropolog Thomas Bargatzky, kita harus "menemukan kembali alam" kita (*reinvention of nature*) atau "*reinventing Eden*" dalam bahasa ekofeminis, Carolyn Merchant (2006).

Untuk itu, sejalan dengan kata-kata filosof Henryk Skolimowski (1981) di awal tulisan yang dikutip dari bukunya "*Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*", penelitian ini akan lebih jauh melacak akar sejarah sains, Islam, dan budaya Jawa dalam memandang dan melestarikan alam dengan berpijak pada paradigma "*eco-philosophy*" atau filsafat lingkungan. Sehingga pada tahap selanjutnya, penelitian ini diharapkan menjadi salah satu sumbangan historis-filosofis dalam memandang, mengelola dan mengantisipasi bencana di masa yang akan datang.

Artikel ini difokuskan pada pembahasan tiga pokok masalah yaitu: 1) Bagaimana konsep sains, Islam, dan budaya Jawa tentang alam. 2) Konsep filsafat lingkungan (*eco-philosophy*) seperti apa yang dapat digali dan dikembangkan dari nilai-nilai (*values*) dan kearifan (*wisdoms*) yang terdapat dalam sains, Islam, dan budaya Jawa? 3) Program apa yang dapat dijadikan contoh (*prototype*) upaya pelestarian alam dan penanggulangan bencana alam ke depan?

## Pergeseran Paradigma dalam Memandang Alam

Sejarah panjang lahir dan berkembangnya sains modern mempengaruhi banyak perubahan fundamental dan revolusioner terhadap kondisi alam. Terlepas dari sumbangsih dan inspirasi teknologis yang dihasilkan oleh sains modern, dampak yang ditimbulkan dari perkembangan sains dan teknologi modern terhadap kerusakan alam serta krisis ekologis begitu mengkhawatirkan masyarakat dunia. Ancaman bencana alam, penyakit, krisis pangan hingga pemanasan global menjadi sangat terasa dampaknya dalam beberapa dekade terakhir. Dampak negatif yang ditimbulkan sains modern ini kemudian memicu para ilmuwan dan filosof untuk mengkritisi dan mengkaji ulang agar perkembangan dan hasil sains dan teknologi tidak lagi menjadi pemicu terjadinya berbagai kerusakan alam dan krisis ekologis.

Secara historis, sains modern bermula dari lahirnya mekanika Newton yang kemudian menjadi model untuk cabang-cabang ilmu lainnya (Mahzar, 2010). Pada awalnya, ilmu pengetahuan alam merupakan salah satu cabang filsafat yang disebut filsafat alam. Sebelum Isaac Newton menulis *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* (Prinsip Matematis Filsafat Alam), terjadi perdebatan filosofis di abad XVII antara aliran empirisme Francis Bacon dan aliran Rasionalisme Rene Descartes. Bacon mengatakan bahwa sains modern harus bermula pada fakta-fakta empiris yang dapat diamati, sedangkan teori dibuat berdasarkan generalisasi dari fakta-fakta tersebut. Sementara itu, Descartes mengatakan sains harus dibangun seperti geometri Euklides yang terbentuk dari sejumlah aksioma-aksioma, definisi dan penurunan teorema-teorema secara deduktif dengan menggunakan logika.

Ketika menulis buku tersebut, Newton mengikuti contoh metode matematik yang diberikan Descartes. Apa yang dilakukan Newton adalah menambahkan aksioma-aksioma tentang gerak yang dianggapnya dapat melengkapi aksioma-aksioma geometri Euklides. Namun, berbeda dengan Descartes, Newton tidak menganggap aksiomanya sebagai pernyataan yang harus diterima benar dengan sendirinya seperti aksioma-aksioma geometri Euklides.

Aksioma-aksioma baru itu, bagi Newton, adalah hipotesis-hipotesis sementara yang konsekuensi-konsekuensinya harus diuji kesesuaiannya dengan pengamatan-pengamatan empiris. Dengan demikian, dia menyelesaikan pertikaian filosofis antara empirisme-nya Francis Bacon dan rasionalisme ala Rene Descartes dengan mengajukan metode hipotetiko-deduktif yang dikawinkan

dengan metode eksperimental-induktif. Dengan kata lain, hakikat sains modern adalah pengetahuan rasional empiris atau pengetahuan rasional obyektif. Dalam buku itu, Newton juga menjadikan hipotesis gerak natural Galileo menjadi satu aksioma dari teorinya tentang gerak. Dari aksioma ini dan dua aksioma gerak lainnya, dia berhasil menurunkan gerak jatuh bebas yang linier, gerak peluru Galileo yang parabolik, dan gerak eliptik Keplerian planet-planet.

Demikianlah, sejak diterimanya mekanika Newton sebagai sebuah pengetahuan yang fundamental tentang alam dan berhasil menerangkan hal-hal kompleks tentang gerak dengan model sederhana, pandangan manusia tentang alam mengalami perubahan fundamental. Perubahan itu terutama mengenai pandangan tentang alam dan pengetahuan. Pandangan bahwa bumi sebagai "*living organism*" bergeser kepada pandangan bahwa bumi tak ubahnya sebagai sebuah mesin.

Pandangan Aristoteles tentang alam sebagai sebuah organisme yang utuh dan sinambung (ia sebut sebagai *plenum*) yakni berupa kesatuan materi-forma, digantikan oleh pandangan Newton yang memandang alam sebagai kumpulan banyak materi-materi yang bergerak dalam sebuah ruang kosong sinambung yang disebut kontinuum ruang. Pandangan Aristoteles mengenai alam yang berpusat di bumi dalam ruang yang terbatas dan waktu yang siklis berulang digantikan oleh pandangan tentang alam yang berpusat di matahari dalam ruang tak terbatas dan waktu linier yang tidak berawal dan tidak berakhir.

Dampak pandangan mekanistik Newton tentang alam material ini kemudian terus meluas dan berkembang ke pandangan tentang alam kehidupan, alam kemasyarakatan dan alam kejiwaan. Misalnya, Charles Darwin (1809-1882) berbicara mengenai mekanisme evolusi biologis. Adam Smith (1723 –1790) berbicara tentang mekanisme pasar bebas sebagai cikal bakal lahirnya kapitalisme, dan Sigmund Freud (1856-1939) berbicara mengenai mekanisme pertahanan psikis dalam psikoanalisis. Pandangan mekanistik ini pula yang menyebabkan terjadinya pemisahan sains dan agama (sekularisasi). Sekularisasi ini pun merambah ke mana-mana termasuk bidang politik, ekonomi dan budaya. Tuhan pun diganti oleh mekanisme pemerintahan, mekanisme pasar dan mekanisme aksi-reaksi sosial. Dengan nafas mekanisasi dan rasionalisasi terhadap seluruh struktur, elemen dan isi jagat raya inilah, apa yang disebut sebagai revolusi ilmu pengetahuan (*scientific revolution*) dan revolusi industri (*industrial revolution*) lahir dan berkembang (Merchant, 1980, 2003).

Pada perkembangan selanjutnya, sains modern melahirkan berbagai anomali, baik terhadap subjek (manusia) maupun terhadap objek (alam) yaitu krisis manusia modern dan krisis ekologis. Salah satu anomali sains modern yang dampaknya sangat besar terhadap proses terjadinya krisis ekologis, menurut Nasr (1981, 1996) adalah apa yang ia sebut sebagai "*Promethean view of man*" yakni manusia menjadi penentu terhadap segala sesuatu yang ada di alam sehingga alam dapat dieksploitasi sedemikian rupa demi kepentingan manusia. Dominasi manusia terhadap alamlah yang menyebabkan berbagai krisis dan bencana ekologis di abad ini. Nasr mengibaratkan proses dominasi terhadap alam ini bagaikan seorang perempuan yang diperkosa tanpa memperhatikan kesehatan dan keberlangsungan hidupnya.

Dalam perspektif kaum eko-feminis, proses dominasi terhadap alam ini dikenal dengan proses "*torturing mother*" yakni bumi diibaratkan sebagai seorang ibu yang perutnya diburai sehingga tidak mampu lagi menghasilkan keturunan karena manusia tidak henti-hentinya mengeksploitasi dan mengeruk isi kandungannya (Merchant, 2003).

## Kritik dan Reorientasi Sains Modern

Melihat begitu destruktifnya dampak sains modern, banyak kalangan bersuara lantang dalam upaya mengkritisi dan mengkaji ulang perkembangan sains modern. Secara umum, menurut Armahedi Mahzar (2010), kritik-kritik yang dilontarkan dapat diklasifikasikan ke dalam tiga ranah berdasarkan pandangan dunia yang mereka yakini.

*Pertama*, kritik teologis yang dikumandangkan oleh para agamawan. Mereka melihat bahwa sains modern harus bertanggung jawab atas dampak negatif yang dihasilkan dalam membangun peradaban di bumi ini. Dampak-dampak negatif itu muncul karena pengabaian realitas-realitas spiritual dari landasan dan pengembangan sains dan teknologi. Tuhan Yang Maha Pencipta dan Maha Pengatur itu dipinggirkan dan dibuang dari wacana ilmu pengetahuan kealaman dan kemasyarakatan. Begitu juga alam gaib dan ruh manusia sama sekali tidak diperhatikan, karena yang dipentingkan adalah persoalan-persoalan material-rasionalistik. Landasan seperti ini, menurut kalangan teolog, akan membawa sains ke arah ateisme.

*Kedua*, kritik tajam juga berasal dari para filosof, terutama dari kalangan fenomenolog dan eksistensialis. Mereka berpandangan bahwa sains merupakan sumber petaka sosial karena menganut aliran reduksionisme yang menyama-ratakan manusia dengan benda-benda alam lainnya. Padahal, menurut mereka, pengetahuan manusia mengenai dirinya bersifat langsung. Kategori 'kaya' dapat menjadi 'miskin' ketika direduksi menjadi sekumpulan pembacaan angka-angka hasil pengamatan eksperimental. Jadi, tidaklah mengherankan jika kesengsaraan manusia semakin meluas ketika sains diterapkan menjadi teknologi massif yang tidak memperhatikan sisi kemanusiaan manusia karena bagi para ilmuwan dan teknokrat manusia tidak ubahnya seperti mesin-mesin penggerak dan robot-robot.

*Ketiga*, suara lantang dari para aktivis gerakan yang berbasis ideologis juga bergema sebagai kritikan pedas terhadap dampak negatif sains modern. Kelompok ini terdiri dari kaum neomarxis, kaum ekologis-environmentalis, dan feminis. Kaum neo-marxis melihat sains yang dikatakan rasional itu sebagai sebuah kekeliruan, karena ilmu pengetahuan itu tidak seluruhnya rasional. Rasionalitas sains bersifat terbatas karena rasionalitas ilmu pengetahuan hanya bersifat instrumental. Rasionalitas instrumental ilmu pengetahuan cenderung hanya mencari apa yang dibutuhkan oleh teknologi yang pada gilirannya diarahkan dan direkayasa oleh kepentingan-kepentingan politik ekonomi kapitalisme. Padahal, di samping rasionalitas instrumental, terdapat rasionalitas komunikatif yang diperlukan proses demokrasi dalam rangka melihat realitas sosial kemanusiaan secara lebih utuh dan menyeluruh.

Kritik kaum neomarxis ini diperkuat oleh kritik kaum feminis. Kaum feminis juga membongkar asumsi-asumsi di balik asumsi-asumsi ilmu pengetahuan. Kesalahan ilmu pengetahuan bukan hanya pada rasionalitas yang terbatas, tetapi pada rasionalitas itu sendiri. Bagi para feminis, penekanan hanya pada sisi rasionalitas saja merupakan bias patriarki yang menjadi landasan kapitalisme yang ditopang oleh sebagai penerapan sains. Rasionalisme yang bersifat analitis dan reduksionis itu mengabaikan fakultas pengetahuan intuitif manusia yang biasanya lebih banyak dimiliki oleh kaum perempuan. Pengabaian fungsi intuisi yang bersifat relasional dan holistik ini merupakan bentuk dominasi patriarkhis para ilmuwan modern sehingga melahirkan produk-produk sains dan teknologi di mana fungsi bumi sebagai "*the mother*" dikesampingkan dan dieksploitasi demi kepentingan para kapitalis-patriarkhis.

Dari berbagai kritik di atas, di awal millennium ketiga (memasuki abad XXI) lahir berbagai gerakan sosial terutama yang menyoroti isu-isu lingkungan dan ekologi sebagai budaya tanding ("*counter culture*") terhadap berbagai anomali dan dampak yang ditimbulkan oleh sains dan teknologi modern. Fritjof Capra (1982, 1996, 2003) mencatat adanya pergeseran nilai-nilai yang cukup signifikan yang berhubungan dengan isu lingkungan berdasarkan perspektif gerakan-gerakan, walaupun masih ada ketimpangan visi dan bergerak secara terpisah-pisah, pergeseran nilai dan pandangan terhadap alam. Cara pandang yang lebih holistik-ekologis terhadap alam mulai menggeser pandangan reduksionis dan mekanistik terutama yang diusung oleh gerakan ekologis-environmentalis, gerakan spiritual dan gerakan feminis. Pergeseran nilai ini semakin meyakinkan manusia abad ini untuk semakin sadar secara ekologis bahwa setiap organisme dalam alam ini merupakan satu kesatuan yang tersembunyi (*hidden connections*) atau sebuah *living system*, di mana jika salah satu organ mengalami ketimpangan akan menimbulkan berbagai *malaise* dan akan berdampak buruk bagi keberlangsungan alam. Karena dengan menjaga keberlangsungan ekologis inilah kita akan menemukan kembali "surga Eden" kehidupan a la mini yang sudah di ambang kematian, demikian kata Carolyn Merchant dalam bukunya "*The Death of Nature*" (1980) dan "*Reinventing Nature*" (2003).

Sebagai sebuah dukungan dan tawaran konseptual untuk memperkuat gerakan ekologis ini, pada bagian berikut akan dieksplorasi pemikiran seorang filosof, Henry Skolimowski yang *concern* terhadap wacana krisis lingkungan dan ekologis. Hal ini juga dimaksudkan sebagai landasan paper ini untuk membangun kerangka filosofis dalam memaknai, mengelola, dan mengantisipasi krisis ekologi dan bencana alam.

## Menggali Paradigma Eko-Filosofi dari Sains, Agama (Islam) dan Budaya (Jawa)

### Naturalisasi Sains

Sains dan teknologi memang telah membawa peradaban modern menuju sebuah kemajuan gemilang, tetapi setiap peradaban selalu menyisakan anomali-anomali yang menyimpang dari nafas kemajuan yang diembuskannya. Sains yang semula dikembangkan dengan tujuan utama memahami alam, telah bergeser menjadi destruktif terhadap alam. Dalam bahasa Martin Heidegger (1889-1976), perkem-

bangan sains modern telah "memerangkap" alam sehingga semakin terdesak dan tak berdaya karena sumber dayanya semakin terkuras demi sebuah "kemajuan" (Beckman, 2000).

Demikianlah apa yang disebut sebagai kemajuan peradaban modern dalam bidang sains, teknologi, dan ekonomi merupakan proses percepatan (*accele-ration*) menuju sekaratnya bumi. (Merchant: 2003:177). Dampak destruktif pengembangan sains dan teknologi modern terhadap alam dapat dilihat dari penerapan teknologi dalam berbagai bidang, mulai dari dunia industri hingga pengembangan tenaga nuklir. Proses industrialisasi merupakan upaya penera-pan ilmu pengetahuan untuk kesejahteraan manusia, namun limbah beracun industri kian menumpuk dan tak terurai sehingga secara perlahan-lahan akan mengancam kehidupan dan memutus mata rantai ekosistem; berbagai spesies makhluk hidup akan mengalami kepunahan, dan sumber kehidupan akan se-makin menipis ( Mahzar, 2010).

Aktivitas industri membutuhkan daya dukung alam dan energi ekstraktif agar proses produksi dapat terus berjalan tanpa henti. Beragam bahan bakar fosil kemudian dikeruk dan dieksploitasi dari perut bumi untuk dapat menggerakkan mesin-mesin produksi. Oleh karena itu, sumber daya alam dan biosfer adalah aset yang paling dikorbankan untuk kepentingan industri.

Di Indonesia, fakta sejarah membuktikan bahwa eksploitasi sumber daya alam telah berlangsung sejak masa penjajahan Portugis, Belanda hingga Jepang dalam kurun waktu sekitar 400 tahun. Eksploitasi ini terus berlangsung hingga kini, dan dampak paling nyata dari proses eksploitasi alam adalah deforestasi lewat pembalakan liar (*illegal loging*) dan pembakaran hutan. Catatan Green-peace dan FAO menyatakan bahwa laju deforestasi hutan di Indonesia rata-rata mencapai 2,8 juta hektar per tahun. Kalau kecenderungan ini tidak dihentikan maka dalam kurun waktu 10-15 tahun ke depan, Indonesia dapat menjadi wila-yah yang gundul tanpa hutan. Bahkan PBB memberikan peringatan bahwa pada tahun 2022 apabila tidak ada tindakan yang radikal terkait dengan penanganan hutan, maka hutan di seluruh dunia akan hilang (*The Jakarta Post*: 12/06/06).

Negeri ini bukan saja mengalami kerugian secara lingkungan namun juga kehilangan banyak materi dan sumber daya alam yang menyebabkan biaya ekonomi tinggi. Oxfam International dalam laporannya berjudul *Summary for Policy Makers Climate Variability and Their Implication to Indonesia 2007* menyebutkan bahwa total kerugian Indonesia akibat El Nino mencapai 1

milyar dollar AS atau setara dengan sembilan triliun rupiah. Angka ini belum ditambahkan dengan hadirnya berbagai bencana alam yang terus terjadi (Ramayana, 2007).

Dengan melihat dampak-dampak yang menyakitkan ini, apakah sains dan teknologi modern memang berdosa dalam proses terjadinya kerusakan ekologis lewat industrialisasi masif? Menurut Armahedi Mahzar (2010), tidak seharusnya hal itu dituduhkan pada sains itu sendiri atau pada teknologi yang merupakan penerapannya, namun seharusnya pada proses industrialisasi yang bersumber pada keserakahan manusia sebagai produsen dan konsumen. Ilmu pengetahuan justru dapat menyumbangkan penelitiannya untuk mencari bahan-bahan substitusi bagi bahan bakar ramah lingkungan dan memperbaiki kondisi ekologis yang sekarat. Sains dan teknologi adalah dua komponen yang tidak dapat dipisahkan dari sistem ekonomi. Oleh karena itu, para ilmuwan harus ikut bertanggung jawab atas kerusakan dan bencana lingkungan yang dibawa oleh kemajuan teknologi dan ekonomi. Belakangan banyak kritikus sains yang memusatkan perhatiannya pada aspek-aspek sosial yang dirusak oleh perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan ekonomi.

Di sinilah perlunya sebuah proses naturalisasi sains yakni mengembalikan fungsi sains dalam memainkan peran fundamentalnya untuk memulihkan alam dari berbagai ancaman destruktif dan mengembalikan daya setimbang alam (homeostasis). Melalui naturalisasi sains inilah kita akan mengembalikan lagi lidah alam yang telah lama diputus dan dengan itu kita mulai mendengarkan suaranya.

Proses naturalisasi ini dapat dilakukan dengan studi sains melalui dimensi sosial. Pemahaman sains melalui dimensi sosial berdampak pada proses demistifikasi sains secara institusional ataupun epistemologikal. Ini merupakan implikasi politis yang tidak dapat dihindari karena ketergantungan masyarakat kontemporer terhadap sains telah menempatkan sains pada posisi sakral dan bersifat ideologis. Dengan proses seperti ini, transformasi saintifik akan lebih terserap dalam kehidupan sosial; kesenjangan antara masyarakat akademik dan masyarakat awam akan terjembatani.

Tanpa menafikan apa yang telah dihasilkan sains bagi umat manusia, studi sains memberi penyadaran kepada diri kita bahwa sains adalah hasil karya manusia dalam berinteraksi dengan alam. Sains bukanlah sekumpulan ayat-ayat suci yang turun dari langit. Pengetahuan ilmiah adalah wujud kreativitas

dan imajinasi manusia dalam memahami ruang dan waktu di mana dia berada. Pemahaman dimensi sosial sains dapat menjadi lensa untuk melihat bahwa pengetahuan tidaklah tunggal dan monolitik. Kepercayaan bahwa hanya ada satu cara melihat alam justru melawan hakikat manusia sebagai makhluk multikultural. Menurut Sulfikar Amir (2003), selama beberapa dekade, model studi sains seperti ini telah memberi kontribusi pada pemahaman yang lebih komprehensif tentang sains dan relasinya dengan masyarakat.

Dalam konteks studi bencana, proses pemaknaan, mitigasi, dan pencegahan bencana dengan semata-mata menggunakan pendekatan saintifik tanpa mempertimbangkan aspek sosio-kultural akan melahirkan ketimpangan-ketimpangan dan menyisakan persoalan yang tidak tuntas. Contoh kecil namun efeknya sangat vital terhadap proses mitigasi dan penentuan kebijakan adalah kasus hilangnya atau tidak berfungsinya alat pendeteksi longsor dan peringatan dini tsunami. Itulah yang terjadi ketika pendekatan saintifik dipaksakan untuk diterapkan tanpa melibatkan peran masyarakat setempat dan mengabaikan aspek sosio-kultural masyarakat. Untuk itu, diperlukan sebuah langkah kolaboratif-sinergis antar pihak yang berkompeten baik dari kalangan ilmuan alam, ilmuwan sosial dan pengambil kebijakan agar membawa kesadaran kultural dan politik untuk dapat melihat betapa implikasi-implikasi dari terjadinya bencana betul-betul membutuhkan pendekatan dan kebijakan yang tepat (Abdullah, 2008).

## Konsep Keseimbangan Alam dan Nilai Bhakti dalam Budaya Jawa

Konsep keseimbangan alam semesta dalam budaya Jawa secara singkat dapat digambarkan dalam sebuah pesan kearifan berbahasa Jawa Kuno:

> *"Ling ta kita nanak akabehan, riwekasan wenang ta kita praktiaksa ukir lan pasir, ukir pinaka wetuning kara, pasir, anglebur sahananing mala, ri madya kita awangun kahuripan, mahyun ta kita maring relepaking telapak tangan, hawya kamaduk aprikosa dening prajapati, yan kita tan eling tan amangguh rahayu, doh panganinum, cendek tuwuh, kegeringan lan masuduk maring padutan"*
>
> Ingatlah pesanku kepada seluruh masyarakat, di kemudian hari harus dapat menjaga kelestarian gunung dan pantai. Gunung adalah sumber kesucian dan pantai tempat menghilangkan segala macam kotoran. Di tengah wilayah inilah membangun aktivitas kehidupan. Hiduplah dari hasil tanganmu sendiri. Jangan sekali – kali hidup senang dari merusak alam. Kalau tidak mematuhi kamu terkena kutuk dan tidak akan menemukan keselamatan, kekurangan bahan makanan dan minuman terkena berbagai macam penyakit dan bencana.

Manuskrip yang ditulis ulang oleh Ida Hyang Paramakawi (seorang pujangga Bali) ini kami kutip dari "Mudha Wacana" dalam *Kasuksman lan Gegelaran Kapamangkuan* (Mardiana, 2008:4). Naskah aslinya diduga muncul pada masa keruntuhan Majapahit, yaitu ketika para elit kerajaan banyak yang eksodus ke Bali. 'Ajaran' inilah yang mendorong masyarakat Bali juga menjalankan dan melestarikan konsep keseimbangan alam dan hidup harmoni dengan alam. Di Bali warisan kearifan budaya ini dikenal dengan konsep Tri Hita Karana yang tetap dijadikan pedoman pelestarian alam hingga saat ini.

Sebaliknya di Jawa, sejak awal abad ke XX nasihat dan konsep kearifan ekologis semacam itu telah terkikis seiring perubahan sosio-politik arus modernisme. Di awal abad XXI mulai disadari bahwa hutan hujan tropis di Jawa sudah sangat menipis, dan tinggal beberapa jengkal lagi menuju kepunahan, dan sepertinya akan mengikuti nasih Harimau Jawa dan beberapa hewan yang punah lebih dahulu. Namun begitu, untungnya, masih ada seorang pakar pedalangan yang berpendapat bahwa sejatinya pesan bijak itu masih tersimpan rapi, di antaranya di dalam *pelungan* (suluk berbentuk syair yang diiringi dengan Gending Gandakusuma) yang selalu berkumandang ketika seorang dalang mulai mendalang:

> Sun miwiti andhalang. Wayangingsun minangka bambang paesan, kelire jagad dumadi, larapan naga papasehan, pracik tapeling jagad gumelar, yana drojog sangga bawana. Ligan rajeg wesi, blencong kencana, urube luber kadya Hyang Bathara Surya, Kothaking wayang kayu cendhana sari. Tutuping dhuwur kadya kusuma, kepyake gelap angampar....

Begitulah ketika lakon wayang dimulai, dalang selalu mewanti kepada penonton atau pendengar lakonnya, bahwa manusia itu sebagai jagad cilik (mikrokosmos) hidup di dalam jagad gedhe (makrokosmos), dan bagaimana agar manusia dapat hidup harmoni dan tidak merusak jagad gedhe.

Sebagai landasan nilai hidup harmoni dengan alam, leluhur Jawa mewariskan *nilai bhakti* dan menerjemahkan ke berbagai tindakan moral dan kerja di dalam kerangka menjaga keseimbangan hubungan sosial horizontal dengan sesama manusia dan hubungan spiritual-vertikal kepada Yang Ilahi. Hal ini akan terwujud dalam tugas merawat dan mengelola alam secara baik dan berkesinambungan, sehingga terus terpancar energi positif di lingkungan tempat tinggalnya. Dengan begitu harmoni dapat tercapai.

## Konsep Alam Semesta dan Manusia dalam Islam

Dalam perspektif agama Islam, *'alam* (alam semesta) adalah segala sesuatu selain Allah SWT. Alam bukan hanya benda-benda angkasa, atau bumi dan segala isinya, tetapi juga yang terdapat di antara keduanya. Alam mencakup semua yang maujud, baik yang telah diketahui manusia maupun yang belum diketahui. Kata *'alam* seakar dengan kata *'alamah* (alamat). Alamat adalah *sesuatu yang menjelaskan sesuatu selainnya.* Jika tidak jelas, maka ia tidak wajar bahkan tidak dinamai *alamat.* Dengan demikian, alam semesta merupakan *alamat* yang sangat jelas menunjuk kepada Tuhan, Penciptanya yang Maha Esa, Maha Kuasa lagi Maha Mengetahui (Shihab, 2010: 19).

Sebagai wakil (*khalifah*) Tuhan di bumi dan bagian integral dari alam semesta, manusia akan mampu menemukan *alamat*-Nya dengan berinteraksi dan berdialog dengan alam. Menurut Nasr, ajaran Islam sepenuhnya menolak memisahkan manusia dengan alam. Islam mempertahankan pandangan integral tentang alam semesta dan melihat keteraturan alam dan kosmos sebagai sebuah rahmat ilahi atau *barakah*. Manusia akan selalu terpanggil untuk mencari wujud yang transenden dan supernatural dengan tidak menantang latar belakang alam yang profan, yang berhadapan dengan rahmat dan wujud supernatural. Di jantung alam, manusia akan mampu mentransendensi alam, dan alam sendiri akan membantu proses ini, asalkan manusia dapat belajar merenungkan alam, dengan tidak menjadikannya sebagai sebuah wilayah yang terpisah dari realitas, tetapi sebagai cermin yang memantulkan Realitas Yang Tertinggi, sebuah panorama simbol yang luas, yang berbicara pada manusia dan memberikan makna baginya.

Sebenarnya, bagi Tuhan, maksud dan tujuan penciptaan adalah untuk 'mengetahui' Dirinya melalui instrumen pengetahuan-Nya yang sempurna, yakni Manusia Universal (al-Insan al-Kamil). Maka, manusia menduduki posisi terpenting di bumi ini. Ia berada di poros dan pusat *miliu* kosmos, penjaga dan sekaligus penguasa alam. Dengan mendapat pelajaran tentang nama-nama segala benda, ia dapat menguasai benda, tetapi ia diberi kekuasaan ini hanya karena ia adalah *khalifah* Allah di bumi dan merupakan alat kehendak-Nya. Manusia diberi hak untuk menguasai alam hanya karena watak teomorfiknya (Nasr, 2003: 115).

Menurut Prof. Dr. Mulyadi Kertanegara, manusia disebut sebagai mikrokosmos karena sekalipun kecil tetapi mengandung semua unsur kosmik: dari

mineral, tumbuhan, hewan, hingga "malaikat dan unsur ilahi" melalui ruh yang ditiupkan Tuhan kepadanya. Dengan daya fisik dan ruhani seperti ini maka lengkaplah gambar manusia sebagai mikrokosmos. Oleh karena itu, manusia menduduki posisi yang sangat tinggi, baik dalam hubungannya dengan alam maupun dengan Tuhan, Sang Pencipta Alam. Oleh karena itu, di kalangan para sufi, manusia merupakan tujuan akhir dari proses penciptaan alam, sehingga manusia merupakan wakil Tuhan (khalifah) karena hanya manusia yang mampu memantulkan semua sifat-sifat Tuhan (teomorfis) (Kertanegara, 2006: 112-113).

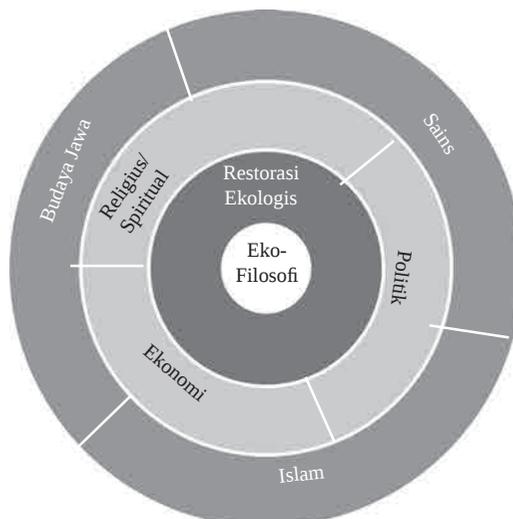
Oleh karena potensi teomorfisnya ini, manusia punya kewajiban untuk selalu menjaga keselarasan, keharmonisan dan kesinambungan dengan alam. Menurut Harfiyah Haleem (2006: 6-19), manusia mempunyai peran sebagai wakil Tuhan secara ekologis (*ecological khalifah*) karena Tuhan menciptakan alam semesta dengan teratur dan sinergis; pengaturan-Nya adalah satu sistem kerja yang saling mendukung dan senantiasa serasi dan tepat (QS. Ar-Rahman ayat 5-7). Alam merupakan amanah yang harus dijaga oleh manusia sebagai khalifah di muka bumi ini. Oleh karena alam adalah amanah (hanya titipan sementara saja), maka ia tidak boleh dirusak dan harus dikembalikan kepada pemiliknya, yaitu Tuhan Yang Maha Kuasa. Sedangkan tujuan penciptaan alam menurut Islam yaitu alam tidak diciptakan begitu saja tanpa alasan (sia-sia), (QS. Al-Ahqaf ayat 3). Alam sebagai pengatur simbiosis mutualisme dapat diartikan sebagai penciptaan alam oleh Tuhan. Di samping sebagai nikmat untuk seluruh umat manusia, alam juga dapat menjadi ujian bagi manusia jika sumber daya alam yang melimpah ini jatuh ke tangan manusia yang tamak dan rakus.

Oleh karena itu, akhlak terhadap alam dalam Islam tidak hanya akhlak dalam artian secara etika, tetapi mencakup seluruh aspek seperti keseluruhan sikap, perbuatan, dan tindakan baik terhadap alam. Manusia yang beretika dengan baik adalah ketika ia dapat menjalin hubungan baik dengan Penciptanya (*hablum min Allah*), dan juga dapat bergaul dengan manusia dengan baik (*hablun min al-Nas*), termasuk dengan memperlakukan tumbuhan dan hewan-hewan (bagian dari alam) dengan baik. Konservasi dan pemanfaatan alam berfungsi untuk warisan generasi penerus di masa yang akan datang. Salah satu konsep Islam dalam masalah pemanfaatan alam adalah *had al-kifayah* (standar kebutuhan yang layak). Hal ini berarti keperluan manusia akan sumber daya alam hendaknya secukupnya saja; karena pemakaian yang berlebihan dapat mengacaukan kelestarian alam dan keseimbangan ekosistemnya (Muhammad, 2007: 95).

## Kerangka Eko-Filosofis dalam Memaknai, Mengelola dan Mengantisipasi Bencana Alam

Sesuai dengan tujuan yang ingin diperoleh dari pencarian titik temu antara sains, Islam, dan budaya Jawa dalam memaknai, mengelola dan mengantisipasi bencana, kami menfokuskan pemikiran eko-filosofi Skolimowski yang terangkum dalam dua belas karakteristik. Kedua belas karakteristik eko-filosofi ini secara substansial dapat digali dari filsafat alam, nilai budaya, dan ajaran agama. Langkah pertama yang kami lakukan adalah proses sintesis antara pemikiran eko-filosofi dengan sejarah sains, ajaran Islam, dan nilai-nilai budaya Jawa dengan cara mengelompokkan pemikiran eko-filosofi yang dikembangkan oleh Skolimowski ke dalam tiga visi pengembangan eko-filosofi yang ingin ditawarkan.

Ketiga visi tersebut adalah: 1) Visi Religius/Spiritual: hidup secara Spiritual, mengejar kearifan, toleran terhadap fenomena transfisik, dan berkomitmen terhadap kemanusiaan 2) Visi Politik: sadar secara politis, prihatin secara sosial, bersuara lantang akan tanggung jawab individual 3) Visi Ekonomis: bermitra dengan ekonomi (kualitas hidup), sadar lingkungan, komprehensif/global, memperhatikan kesehatan. Ketiga visi kemudian diwujudkan dalam bentuk sebuah gerakan restorasi ekologis.

Model paradigma eko-filosofi tersebut dapat digambarkan dalam skema Gambar 1 halaman berikut:

Gambar-1 Model paradigma eko-filosofi

Secara teoretis skema di atas menggambarkan bahwa pengembangan eko-filosofi bersumber dari sains, Islam, dan budaya Jawa. Hal ini berarti bahwa eko-filosofi merupakan sebuah pemikiran yang terbuka dan sebuah dialog yang terus menerus dengan alam semesta, sehingga pengembangan pemikiran eko-filosofi akan semakin kaya apabila secara kontinyu melewati proses sintesisasi. Namun, karena kebetulan proses dialektika yang dialami adalah berada dalam realitas sosial yang bersinggungan dengan pemikiran saintifik, sosio-kultural, dan religius, maka proses sintesisasi dengan pemikiran eko-filosofi dilakukan atau digali dari sumber-sumber sejarah sains modern, agama Islam, dan budaya Jawa, yakni dalam konteks pemaknaan, pengelolaan, dan pencegahan bencana. Dalam konteks yang berbeda, pengembangan pemikiran eko-filosofi tentunya dapat digali dari berbagai sumber yang berbeda sesuai dengan kondisi sosio-kultural masyarakat.

Sebagai sebuah konsep pemikiran, eko-filosofi yang ingin ditawarkan di sini tidak diharapkan menjadi sebuah angan-angan utopis dan tidak aplikatif. Untuk itu, dari aspek aksiologis, konsep eko-filosofi dikembangkan lebih lanjut baik berupa gerakan ekologis maupun dalam proses pengambilan kebijakan yang lebih memperhatikan aspek ekologis.

Model implementasi konsep Eko-filosofi yang dikembangkan dari proses sintesisasi sains, Islam, dan budaya Jawa dapat digambarkan dalam skema di bawah ini.

Wujud implementasi konsep Eko-filosofi yang dapat dilakukan adalah dengan “restorasi ekologis” yakni gerakan pemulihan hubungan manusia dan alam dalam berbagai ranah kehidupan: politik, ekonomi, agama, dan budaya.

## Restorasi Ekologis

Sebagai sebuah gerakan nyata dari pengembangan Eko-filosofi, restorasi ekologis diharapkan mampu menjadi pijakan filosofis sekaligus menjadi visi aksiologis dalam menghadapi kecenderungan alam yang di ambang krisis dan

bencana. Secara sederhana, gerakan restorasi ekologis adalah sebuah cara untuk memperbaiki hubungan antara manusia dan alam yang selama ini telah dipisahkan dan dijauhkan oleh perkembangan sains dan teknologi yang kian tidak ramah terhadap alam.

Oleh karena hanya dengan berinteraksi dengan alam, kita akan menyadari bahwa hidup merupakan bagian dari alam. Matthias Gross mengatakan dalam *New Natures and Old Science*, "Hanya dengan cara berinteraksi dengan alamlah kita dapat sampai kepada kesadaran bahwa manusia adalah bagian dari alam; memahami alam; dan akhirnya melestarikan/memulihkan alam." Oleh karena itu, kita harus mencoba memulai dan mengembalikan fungsi-fungsi ekologis alam yang selama ini telah secara destruktif dieksploitasi demi kepentingan ego manusia (Gross, 2002).

Restorasi ekologis merupakan sebuah jembatan penyatuan antara manusia dan alam. Praktik dan aktivitas ekologis merupakan sebuah model etika yang mendekatkan kembali kehidupan manusia dan alam yang selama ini telah dijauhkan sendiri oleh manusia demi kepentingan egonya. Oleh karena itu, kesadaran untuk melakukan aksi konkret demi memulihkan fungsi keseimbangan alam (homeostasis) berkaitan dengan persoalan spiritual. Menurut Gretel Van Wieren (2008: 237), langkah pertama dalam upaya restorasi ekologis ini adalah dengan "restorasi hati". Sebab, makna dan pengalaman moral spiritual akan senantiasa menginspirasi manusia untuk melakukan restorasi ekologis. Gerakan restorasi ekologis ini dapat dilakukan dengan berbagai cara, mulai dari memperkenalkan lagi kekayaan hayati dan ekosistem alam sampai menjaga biosfer alam agar tetap lestari bagi generasi mendatang.

Namun demikian, perkembangan industrialisasi saat ini, menurut Eric Higgs (2003) perlu diwaspadai karena boleh saja program restorasi ekologis yang dilakukan oleh perusahaan dijadikan sebagai justifikasi dan pembenaran dalam mengekploitasi sumber daya alam dengan kedok memulihkan fungsi ekologis sebuah lahan. Oleh karena itu, gerakan restorasi ekologis ini harus menjadi usaha kolaboratif antara para ekonom, politisi, sosiolog, antropolog, dan masyarakat luas agar benar-benar terarah dan tidak dimanipulasi demi kepentingan korporasi atau pribadi (Gross, 2002).

Pengalaman berharga yang dirintis oleh Willian R. Jordan selama lebih dari dua dekade menekuni dan terjun dalam program restorasi ekologis perlu diapresiasi. Menurutnya, membangun kesadaran ekologis harus dimulai dari

upaya bersama dengan bersikap *restraint* (tidak boros), *humility* (rendah hati), *respect* (saling menghargai), *foresight* (punya visi masa depan), dan *simplicity* (hidup sederhana). Kelemahan utama yang ditemukan dalam gerakan ekologis saat ini adalah kurangnya upaya penggalian kearifan budaya klasik dalam pelestarian lingkungan (Jordan, 2003: 8).

Berangkat dari pemikiran inilah, yaitu dengan menggali kearifan filsafat sains, agama Islam, dan budaya Jawa, hasil pemikiran ini diharapkan menjadi landasan filosofis dalam upaya penggalian nilai-nilai moral restorasi ekologis untuk menyelamatkan kondisi kerusakan lingkungan, krisis ekologis dan ancaman bencana di negeri ini.

## "Green Circles"

Dari pemikiran gerakan restorasi ekologis di atas, dalam konteks keindonesiaan,  dapat dilakukan program "green circles" secara sinergis dalam ranah politik, ekonomi, dan agama.

## Green Politics

Menurut Torgerson (1999:2) setiap gerakan ekologis sama-sama menyumbangkan peran dalam rangka memperbaiki kerusakan alam yang benar-benar telah di depan mata; tak terkecuali, dalam ranah politik pun telah memberikan harapan baru. Namun sayang, di Indonesia gerakan "green politics" ini masih sangat lemah. Proses-proses politik terutama di lembaga legislatif, pusat maupun daerah cenderung mengarah pada kebijakan sumber daya alam yang eksploitatif melalui mobilisasi suara. Demokratisasi pengambilan keputusan terbukti belum menghasilkan substansi keputusan yang mempertimbangkan arti penting pengelolaan sumber daya alam yang berkelanjutan dan berkeadilan.

Berdasarkan pengamatan Kartodiharjo (2006: 165), para pelaku pembangunan di Indonesia sejak zaman kolonial hingga era reformasi tidak mempertimbangkan keterkaitan antara pemanfaatan sumber daya alam, kemiskinan, krisis ekologi dan bencana dengan pembangunan itu sendiri. Akibatnya, penanggulangan krisis dan bencana juga bersifat parsial, tidak efektif dan tidak tepat sasaran. Hal sederhana, misalnya, pencegahan dan peringatan dini terhadap bencana tidak dirancang dan dilaksanakan dengan baik. Padahal krisis ekologi yang berkaitan dengan bencana sudah menjadi sesuatu yang rutin dalam 10-15 tahun terakhir.

Oleh karena itu, mengangkat masalah krisis ekologis dan bencana ke dalam ruang politik pada dasarnya memberikan sebuah harapan agar kebijakan-kebijakan pemerintah yang dijamin kekuasaan dan hukum dapat meredam berbagai dinamika atau gerakan sosial-ekonomi masyarakat yang mengandung ancaman terhadap kelestarian alam, melalui sistem-sistem ekonomi yang diterapkan dalam negara hingga tataran ekonomi global. Penyelamatan lingkungan tidak dapat dilepas dari perbaikan praktik politik dan kekuasaan (Nanda, 2010).

## Green Economics

Ide mendasar dari "green economics" adalah sebuah aksi melindungi alam dan mendorong terciptanya interaksi harmonis antara manusia dan alam. Pemanfaatan alam sebagai potensi ekonomis tidak semata-mata demi kepentingan manusia tetapi memandang bahwa alam juga sebagai "*positive co-existence*" dengan manusia. Dengan demikian, nilai kemanfaatan dan kualitas kehidupan yang lebih mengedepankan kelestarian alam lebih tinggi dibandingkan dengan akumulasi keuntungan material dan uang. Pemikiran "*green economics*" merupakan sebuah interpretasi baru era pasca industri, sebuah mentalitas baru untuk keluar dari perilaku dan sikap eksploitatif terhadap alam, tidak semata-mata berorientasi kepentingan ekonomis tetapi mencakup seluruh aspek kehidupan baik secara sosial maupun spiritual  (Milani, 2000: 4).

Gerakan "green economics" ini dapat dilakukan dengan menciptakan produk-produk yang ramah lingkungan dan tidak mencemari lingkungan, misalnya produk daur ulang dan pemanfaatan limbah yang dapat mengurangi pencemaran lingkungan.

## Green Religions

Bron Taylor dalam artikelnya, "*A Green Future for Religions*", mengemukakan bahwa dekade ini ada sebuah optimisme baru tentang kesadaran masyarakat beragama untuk menemukan kembali makna kehidupan di bumi ini yang berkontribusi dalam upaya pelestarian lingkungan. Kondisi alam saat ini tidak hanya memberikan jalan bagi agama-agama untuk menjadi lebih "hijau" di masa mendatang, tetapi juga untuk lebih berpihak dan terlibat secara nyata pada proses pelestarian alam (Taylor: 2006:16). Baru-baru ini, pada bulan December of 2009 diselenggarkan pertemuan Parlemen Agama-Agama Dunia (*Parliament of the World's Religions*) yang dihadiri oleh perwakilan agama-

agama dunia, termasuk pimpinan agama kaum Aborigin. Rekomendasi utama pertemuan ini adalah mengajak masyarakat agama untuk lebih serius menangani masalah lingkungan seperti pemanasan global, krisis ekologis, dan bencana alam (*religion going green*).

Gerakan "green religions" ini di Indonesia ditandai dengan berkembangnya wacana *fiqih al-bi'ah* (fiqih lingkungan) di kalangan umat Islam. Upaya ini patut diapresiasi agar menjadi gerakan moral dalam rangka penyelamatan dan pelestarian lingkungan. Gerakan lain yang baru-baru ini digagas dalam pertemuan pemimpin agama Islam dari 17 negara adalah gerakan "*green hajj*" atau haji hijau. Gerakan ini, diharapkan mampu mengarahkan potensi jemaah haji untuk menghadapi ancaman pemanasan global dan bencana alam (The Jakarta Post, 04/06/2010).

## Epilog

Sebagai sebuah upaya konseptualisasi integratif, penelitian ini menghasilkan proses sintesis antara pemikiran eko-filosofis dan nilai-nilai filosofis, religius, dan kultural yang ada dalam sejarah sians, ajaran agama Islam dan budaya Jawa. Pokok-pokok pemikiran tersebut dapat disimpulkan menjadi tiga pokok pemikiran.

*Pertama*, pemikiran eko-filosofis yang dikembangkan oleh Henryk Skolimowski dapat dijadikan benang merah titik temu antara sains, agama Islam, dan budaya Jawa dalam upaya memaknai, mengelola, dan mengantisipasi bencana. Titik temu tersebut adalah dengan jalan menggali sejarah sains, agama Islam dan budaya Jawa dalam memandang alam. Masing-masing berpandangan bahwa alam ini merupakan sebuah "living organism" yang integral dengan diri manusia (manusia adalah bagian dari alam), sehingga manusia punya kewajiban untuk terus menjaga dan melestarikan alam.

*Kedua*, nilai-nilai yang dapat digali dari sains, agama Islam, dan budaya Jawa adalah proses naturalisasi sains (mengembalikan fungsi sains agar selaras dengan alam/tidak eksploitatif terhadap alam), penggalian dan pengembangan ajaran agama Islam sebagai visi pelestarian alam yaitu *fiqih al-bi'ah* (fiqih lingkungan), dan aktualisasi dari nilai *bhakti* dalam budaya Jawa dalam hidup harmoni dengan alam.

*Ketiga*, gerakan dan program yang dapat dilakukan dalam menghadapi krisis ekologis dan bencana alam adalah gerakan "restorasi ekologis" yaitu sebuah gerakan guna memperbaiki hubungan antara manusia dengan alam yang selama ini telah dipisahkan dan dijauhkan oleh perkembangan sains dan teknologi yang kian tak ramah terhadap alam. Gerakan ini dilakukan dengan berbagai program seperti "green politic", "green economics", dan "green religions". []

# DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, *2007. Eko-Terorisme: Membangun Paradigma Fikih Lingkungan,* Bandung: Pemkot Bandung.

Agus, Muhammad (dkk), 2008, *Membangun Ketahanan Masyarakat Menghadapi Bencana: Perspektif Islam tentang Pengurangan Risiko Bencana*, Jakarta: CBDRM-NU

Amhar, Fahmi, 2006. *Mitos, Sains dan Iman di Tengah Bencana*, Kedaulatan Rakyat, 12 Juni 2006.

Anshoriy, Nasruddin dan Sudarsono, 2008. *Kearifan Lingkungan dalam Perspektif Budaya Jawa. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.*

Anshoriy, Nasruddin dan Thoha Zainal Arifin, 2005. *Berguru Pada Jogja*, Yogyakarta: Kutub

Arif, Ahmad, 2008. *Masa Depan Ekologi Jawa*, KOMPAS, Jumat, 29 Agustus 2008

Bakar, Osman. 2008. *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, Bandung: Pustaka Hidayah.

Beckman, Tad, 2000. *Martin Heidegger and Environmental Ethics***,** Harvey Mudd College: Claremont

Cahanar , P. (Ed.), 2005. *Bencana Gempa dan Tsunami: Nanggroe Aceh & Sumatera Utara*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Capra, Fritjof, 1997. *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*, Bandung: Mizan.

Conroy, D. B., & Peterson, R. L. (Eds.). (2000). *Earth at risk: An environmental dialogue between science and religion*. Amherst, NY: Humanity Books.

Daniel Valerina, 2009. *Easy Green Living: Langkah Mudah Menyelamatkan Bumi dari Kisah-kisah Inspiratif Seorang Duta Lingkungan*, Jakarta: Penerbit Hikmah.

Foltz, Richard C, Frederick M. Denny, dan Azizan Baharuddin, *Islam And Ecology: A Bestowed Trust*, USA: Harvard University Press

Freudenberg, Nicholas, 2004. **"**Community Capacity for Environmental Health Promotion: Determinants and Implications for Practice" dalam *Health Education & Behavior*, Vol. 31 (4): 472-490 (August 2004)

Gottlieb, R. (1996). *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*. New York: Routledge.

Gross, Matthias. 2002. "New Natures and Old Science: Hands-on Practice and Academic" dalam *Research in Ecological Restoration*, *Science Studies*. 2/2002

Haleem, Harfiyah. 2006, "The Ecological Khalifah: Islam and Environment" dalam *The Muslim World Book Review.*Vol 27. Issue I. Autumn 2006.

Higgs, Eric. 2003. *Nature by Design: People*, *Natural Process, and Ecological Restoration*. Cambridge, MA: MIT Press)

I Gusti Nyoman Jlantik Srengga, 1941. *Manuscript Tungked Bumi mwang Lanit Javanese-Balinese speculative tutur, notes on Order in microcosmos and macrocosmos, containing schematic figures and tables* , [Typewritten on 26 November 1941]

_____________, 1941. *Manuscript Guhya Wijaya Javanese-Balinese religious speculation on pancaksara etc. in macrocosmos and microcosmos, with schematic figures*, [Typewritten on 10 January 1941 by Gusti Nyoman Ngurah Prongot]

_____________, *1950. Manuscript Purwa Bumi Kamulan Description of the composite manuscript: Javanese-Balinese prose cosmogony*

Jordan, William R, 2003. *The Sunflower Forest: Ecological and the New Communion with Nature*, University of California Press.

Kartanegara, Mulyadi, 2000. *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, Jakarta: Penerbit Paramadina

Kartodiharjo, Hariadi dan Hira Jhamtani (editor). 2006. *Politik Lingkungan dan Kekuasaan di Indonesia*. Jakarta: PT. Equinox Publishing Indonesia.

Kebung, Konrad, 2008. *Manusia Makhluk Sadar Lingkungan*. Jakarta: Prestasi Pustaka Karya

Kertanegara, Mulyadi. 2006. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam,* Jakarta: Lentera Hati.

Kuhn, Thomas, 1999. “Paradigms” di dalam Jennifer McErlean, *Philosophies of Science: from Foundation to Contemporary Issues*, USA: Wadsworth Thomson Learning.

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Balitbang dan Diklat Depag RI, 2009, *Pelestarian Lingkungan Hidup (Tafsir Al-Qur’an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an.

Light, Andrew, 2002. “Contemporary Environmental Ethics from Metaethics to Public Philosophy”, *Metaphilosophy*, Vol. 33, No. 4, July 2002

Lovelock, J.E., 1979. *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press.

Madjid, Nurcholis (editor), 1985. K*hazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Mahzar, Armahedi, 2010. *Asal-Usul Sains Modern*, integralist.blogspot.com (diakses 6/7 2010 10:55)

________, 2010, Problem Ilmu Pengetahuan: Dampak-dampak Negatif, integralist.blogspot.com (diakses 6/7 2010 11:20)

Mangunjaya, Fachruddin M, 2005. *Konservasi Alam dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Merchant, Carolyn, 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution.* San Francisco: Harper Collins.

________, 2003. *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*, New York: Routledge

________, 2006. *The Scientific Revolution and The Death of Nature*, *Isis*, 2006, 97:513–533 by The History of Science Society.

Milani, Brian. 2000. *Designing the Green Economy*, Boston: Rowman & Littlefield Publishers Inc.2000)

Mufid, Sofyan Anwar, 2010. *Islam dan Ekologi Manusia*, Bandung: Nuansa.

Nanda, Ardi. 2010. *Ekologi Politik Kerusakan Lingkungan*, Media Indonesia, 11 Jun 2010.

Nasr, Seyyed Hussein, 1968. *The Encounter Man and Nature*, London: George Allen and Unwin.

________, 1978. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*, Rev. Ed. London: Thames and Hudson

Ngelow, Zakaria J. (dkk), 2006. *Teologi Bencana: Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial*, Makassar: Yayasan OASE-INTIM.

Ormsby, Eric L., 1984. *Theodicy in Islamic Thought: the Dispute Over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, New Jersey: Princeton University Press.

Pelling, Mark, 2003. "Paradigms of Risk" in *Natural Disasters and Development in a Globalizing World*, New York: Routledge.

Poerwanto, Hari, 2008. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Persperktif Antropologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ranggawarsita , 1927. *Kitab kalatida, berisi perlambangnja zaman*

________, 1981, Serat Manikmaya I (Alih Aksara dan Bahasa,Sri Sumarsih) PROYEK PENERBITAN BUKU SASTRA INDONESIA DAERAH, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan JAKARTA – 1981

________, 2001. *Paramayoga Ronggowarsito : mitos asal-usul manusia Jawa*

Schiller, Jim, 2008. "Learning from the Eas Java Mudflow: Disaster Politics in Indonesia", *Indonesia*. Number 85. April 2008 (52-77).

Schlehe, Judith, 2007. "Cultural Politics of Natural Disasters: Discourses on Volcanic Eruptions in Indonesia" dalam Michael J. Casimir and Ute Stahl (eds.) *Culture and the Changing Environment: Uncertainty, Cognition, and Risk Management in Cross-Cultural Perpsective*, New York: Berghahn.

Schlick, Moritz. 2001. *Filsafat Alam*. Terj oleh Cuk Ananta Wijaya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Shihab, M. Quraish. 2010. *Dia di Mana-Mana: Tangan Tuhan di Balik Setiap Fenomena*. Jakarta: Penerbit Lentera Hati.

Sukatno CR, Otto, 2007. *Prahara Bumi Jawa: Sejarah Bencana dan Jatuh-Bangunnya Penguasa Jawa*, Yogyakarta: Jejak.

Sumantri, Yustinus, 2005. *Ajaran Kebijaksanaan Hidup Serat Wedhatama*, Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusatama.

Suteja, Hardiansyah, 2009. *Rekonstruksi Agama dan Ekologi*, Dept. of Complexity Research on Religion and Tradition of Institute for Perennial Studies (http://mpra.ub.uni-muenchen.de/18054/)

Syadzili, A. Fawaid (dkk), 2007. *Penanggulangan Bencana Berbasis Masyarakat dalam Perspektif Islam*, Jakarta: CBDRM NU.

Tafsir, Ahmad, 1998. *Filsafat Umum*, Jakarta: Rineka.

Tim Depkominfo, 2007. *Penanggulangan Bencana Alam dalam Perspektif Agama-Agama di Indonesia*, Jakarta: Depkominfo.

Torgerson, Douglas. *The Promise of Green Politics: Environmentalism and Public Sphere*, Duke University Press, 1999)

Wieren, Gretel Van. 2008. "Ecological Restoration as Public Spiritual Practice" dalam *Worldviews. 12. (2008). 237-254*

Yafie, Ali, 2006. *Merintis Fiqih Lingkungan Hidup*, Jakarta: Ufuk Press

# 11 BENCANA DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT MORAL[1]

Arqom Kuswanjono

## Pendahuluan

Bencana adalah satu fenomena yang bersifat perennial (abadi) karena sampai kapan pun peristiwa ini akan terus terjadi. Ada bencana yang dapat dicegah (diupayakan untuk tidak terjadi), namun ada pula bencana yang tidak dapat dihindari, sehingga manusia hanya dapat berusaha mengantisipasi supaya tidak terjadi korban harta dan jiwa. Banjir dan tanah longsor adalah bencana yang dapat dicegah selama manusia mampu memahami watak-watak alam. Banjir bukanlah kesalahan air, namun terjadi karena manusia tidak memberikan hak air untuk mengalir menuju laut dan meresap ke dalam tanah. Sungai sebagai tempat mengalirnya air dipenuhi oleh sampah, sedangkan tempat untuk meresap dibuat perumahan  atau bangunan dari beton.

Adapun bencana yang tidak dapat dihindari adalah seperti gempa bumi dan gunung meletus. Manusia hanya dapat menghindari dan mengantisipasi supaya efek dari gempa dan gunung meletus tidak memakan korban. Kerusakan bangunan yang menewaskan 3.098 jiwa[*] akibat gempa bumi Bantul terjadi karena struktur bangunan yang ada tidak memenuhi syarat; demikian pula tidak

---

1. Disampaikan dalam Konferensi “Menuju Masyarakat Siap Bencana”, CRCS, Sekolah Pascasarjana UGM, 9-10 Maret 2011.

* http://www.atmajaya.ac.id/content.asp?f=0&id=2665

seharusnya 148 jiwa[#] melayang karena letusan Merapi kalau saja masyarakat mau memenuhi anjuran pemerintah untuk mengungsi.

Beberapa catatan menunjukkan bahwa orang yang meninggal setiap tahun karena masalah air, baik karena pencemaran maupun kekeringan, ternyata jauh lebih besar daripada korban tsunami Aceh – berdasar informasi dari Media Center Lembaga Informasi Nasional (LIN) hingga 19 Januari 2005 korban meninggal berjumlah 166.080 jiwa[@]. Fakta ini menunjukkan bahwa di balik bencana-bencana besar seperti tsunami sebenarnya terdapat bencana yang tersembunyi (*hidden disaster*) yang tanpa disadari terjadi dan memakan banyak korban. Pencemaran dan kekeringan sebenarnya termasuk kategori bencana yang dapat diupayakan untuk tidak terjadi.

Saat ini bencana, karena ragam dan intensitasnya semakin bertambah, telah menjadi bahan kajian berbagai disiplin ilmu, baik interdisipliner maupun monodisipliner. Kajian yang interdisipliner seperti Manajemen Bencana telah dibuka di berbagai perguruan tinggi, baik perguruan tinggi besar maupun kecil. Adapun yang monodisipliner, pada umumnya melihat bencana dari perspektif ilmu masing-masing, seperti teknik, agrikultur, kesehatan, sosial budaya termasuk di dalamnya filsafat. Kajian filosofis memang belum banyak dilakukan dibandingkan kajian dari ilmu-ilmu lain, meskipun sesungguhnya kajian ini cukup penting karena watak filsafat selalu mempertanyakan dan mencari jawaban atas problem-problem mendasar kehidupan. Salah satu cabang filsafat yang mengkaji bencana adalah Filsafat Moral (Etika), sebagai salah satu kajian yang membahas nilai, norma dan perilaku manusia. Filsafat moral—mengkaji perilaku manusia melalui pendekatan etika deontologi, etika teleologi dan etika kebajikan—sangat relevan untuk mengkaji bencana bukan hanya memberikan interpretasi atas bencana, namun juga secara kontributif menjadi pertimbangan dalam melakukan persiapan, respons, dan perencanaan dalam menghadapi bencana.

Naomi Zack mengatakan bahwa akal manusia bukan hanya untuk mengeksplorasi ilmu dan teknologi, namun juga sebagai pendukung moralitas (Zack, 2009: 4). Moralitas dalam konteks ini dapat dipahami dalam ranah teoretis dan praksis. Dalam ranah teoretik, akal mengkaji dan membangun sistem moral untuk dipahami manusia dan dilaksanakan. Adapun dalam ranah praksis, akal

---

# http://nasional. vivanews.com/news/ read/187313-jumlah-korban-terus-merangkak-naik.

@ http://www.endonesia.com/mod.php?mod=publisher&op=viewarticle&cid=23&artid=312

berusaha menjadikan moralitas sebagai solusi atas kompleksitas bencana, sehingga dapat menyelamatkan kehidupan manusia dan alam semesta.

## Apa itu Bencana?

Naomi Zack (2009) mendefinisikan bencana sebagai suatu peristiwa atau serangkaian peristiwa yang merugikan dan menyebabkan kematian sejumlah besar orang, yang merusak dan mengganggu kehidupan sehari-hari mereka. Bencana dapat terjadi secara kebetulan atau atas kesengajaan manusia. Bencana meliputi kebakaran, banjir, badai, gempa bumi, tumpahan bahan kimia, kebocoran inflitrasi zat beracun, terorisme, nuklir, epidemi, pandemi, dan lain-lain. Bencana pada umumnya tiba-tiba dan mengagetkan, serta mempengaruhi fisik maupun psikis korban. Bencana juga menghasilkan narasi dan representasi media tentang heroisme, kegagalan dan kerugian dari mereka yang terkena dan yang merespons bencana (Zack. 2009: 5).

E. L. Quarantelli, pendiri *Disaster Research Center* di University of Delaware (Zack, 2009: 6), menunjukkan ada tiga konsep penting bencana. *Pertama*, bencana secara objektif merupakan peristiwa yang diketahui bersama dalam perspektif dan observasi yang berbeda-beda, seperti orang buta yang memegang gajah. *Kedua*, bencana adalah suatu konstruksi sosial yang diperebutkan dalam arti bahwa peneliti-peneliti bersaing untuk menentukan melalui teori-teori yang berbeda atas bencana sebagai suatu konstruksi sosial. Dan *ketiga*, bencana secara subjektif didefinisikan dalam beragam cara yang berbasis pada pandangan-pandangan korban.

Pandangan Quarantelli ini menunjukkan bahwa bencana memiliki beragam makna dan definisi. Dalam wacana umum dikatakan bahwa suatu peristiwa alam (yang merusak) dapat dikategorikan sebagai bencana ketika dilihat dalam konteks korban. Gempa bumi yang terjadi di gurun pasir yang tidak ada manusia, sehingga tidak menimbulkan korban, tidak dikatakan sebagai bencana. Artinya, bencana adalah konstruksi makna dan interpretasi manusia. Andai saja di dunia ini tidak ada manusia, tentu peristiwa gempa bumi dan gunung meletus tidak dikatakan sebagai bencana tetapi sebagai realitas alamiah biasa.

Dalam kajian aksiologi, dikenal nilai objektif dan subjektif. Apabila ada pernyataan “letusan Gunung Merapi mengerikan”, maka dapat ditanyakan apakah ’kengerian’ ini melekat pada Gunung Merapi atau persepsi orang atas

letusan Gunung Merapi itu? Penganut paham objektivisme memahami bahwa diamati atau tidak oleh manusia, Gunung Merapi yang meletus itu mengerikan. Namun, bagi penganut subjektivisme, ngeri atau tidak itu bergantung pada persepsi manusia, karena di mata seorang seniman boleh jadi letusan itu merupakan suatu keindahan.

Dua pandangan objektivisme dan subjektivisme menemukan titik temu pada pandangan yang konvergen bahwa nilai merupakan relasi antara objek dan subjek. Tanpa ada objek, subjek tidak dapat memberikan makna dan interpretasi, dan tanpa subjek pula, objek tadi juga tidak bermakna. Oleh karena itu, pengertian bencana juga sangat tergantung pada subjek yang memaknai. Sebagai contoh, kekurangan air yang terjadi di wilayah Gunung Kidul mungkin tidak dikatakan sebagai bencana, karena masyarakat memahami bahwa secara alamiah Gunung Kidul merupakan alam tandus yang tidak memiliki sumber-sumber air yang memadai. Akan menjadi hal yang berbeda apabila kekurangan air itu terjadi di Sleman, misalnya, yang dikenal sebagai wilayah ’basah’. Dari contoh ini dapat diambil titik simpul bahwa; 1) Bencana sangat tergantung pada persepsi subjek atas realitas objektif suatu kejadian alam; 2) Bencana adalah peristiwa yang tidak normal, baik terjadi secara mendadak atau perlahan-lahan, yang mengancam kehidupan manusia.

Bencana juga dapat dilihat dari konteks hubungan ketergantungan dengan pihak lain. Pusat Penelitian pada Epidemiologi Bencana di Brussels, Belgia, mendefinisikan bencana sebagai suatu situasi atau peristiwa yang melampaui kapasitas suatu wilayah sedemikian rupa sehingga mengharuskan diperlukannya bantuan dari pihak luar baik nasional maupun internasional. Penanganan bencana terkait pula dengan kebijakan-kebijakan yang bersifat darurat praktis, termasuk di dalamnya anggaran biaya yang diperlukan sebelum dan pasca bencana.  (Zack, 2009: 4)

Definisi ini melihat pada situasi korban, yaitu menilik kerusakan seluruh struktur dan infrastruktur yang disebabkan oleh kejadian bencana. Dalam sebuah kejadian bencana yang massif, akses transformasi, komunikasi, dan logistik hampir dapat dipastikan lumpuh. Oleh karena itu, kehadiran pihak lain yang tidak terkena bencana sangat diperlukan. Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara, bantuan masyarakat dan terutama negara sangat diperlukan karena negara memiliki peraturan, aparat dan anggaran yang memungkinkan penanganan secara cepat dan massif. Meminjam pandangan Aristoteles bahwa selain sebagai makhluk individu dan sosial, peran institusi negara amatlah

diperlukan. Harus ada hubungan yang adil untuk menciptakan kebajikan antara negara dan masyarakat. Negara adalah lembaga yang secara sah didirikan oleh masyarakat sehingga memiliki tanggung jawab moral untuk melindungi dan mensejahterakan masyarakat.

Namun demikian, ketika terjadi bencana yang besar, sangat mungkin negara juga lumpuh. Zack dalam konsep *Second State of Nature*, mengistilahkannya dengan *temporary disfunctional*, yang dibedakan dengan *State of Nature* yaitu ketika negara belum ada dan untuk menjamin perlindungan dan kesejahteraan dilakukan kontrak sosial. Dalam kondisi lumpuh seperti itu, negara membutuhkan bantuan dari negara lain (Zack, 2009: 4).

## Apa itu Filsafat Moral?

Filsafat moral, yang juga disebut etika, berasal dari bahasa Yunani, yaitu *ethos* (bentuk jamaknya *ta etha* = adat istiadat) dan dapat disamakan pengertiannya dengan moral yang berasal dari bahasa Latin, *mos* (bentuk jamaknya *mores*) yang juga berarti adat istiadat. Dalam pengertian ini, etika dipahami sebagai ajaran yang berisi peraturan-peraturan berupa perintah dan larangan tentang baik-buruknya perilaku manusia. Etika juga berisi nilai-nilai prinsip-prinsip moral yang harus dijadikan pegangan dalam setiap perbuatan. Dengan demikian, etika dapat merupakan kriteria atau tolok ukur suatu perbuatan tersebut dikatakan baik atau buruk.

Dalam pengertian lain, etika juga dibedakan dengan moralitas. Etika merupakan kajian kritis tentang moral, tentang tindakan yang dilakukan oleh manusia, sehingga etika disebut sebagai filsafat moral. Etika hanya dapat diterapkan kepada manusia dan tidak kepada makhluk lain karena manusia memiliki kesadaran dan kebebasan. Dengan kata lain, tindakan yang dapat dinilai secara etis adalah tindakan sadar manusia. Oleh karenanya, ada konsekuensi tanggung jawab. Penilaian etis juga tidak dapat digunakan untuk menilai orang yang belum memiliki kesadaran (misalnya bayi dan anak kecil) atau tidak memiliki kesadaran (misalnya orang gila) (Kuswanjono, 2008: 6).

Di dalam kajian moralitas, ada istilah kewajiban moral. Kewajiban itu sesungguhnya bisa berasal dari dalam dan dari luar. Apakah seseorang membantu korban bencana itu sebagai tindakan yang muncul sebagai kesadaran dari dalam atau dikaitkan dengan tugas yang dibebankan oleh institusi kepadanya?

Kewajiban yang muncul dari dalam memiliki nilai yang lebih tinggi dibanding dengan kewajiban karena faktor dari luar. Salah satu ukuran tinggi rendahnya nilai adalah pada tingkat ’permanenitas’ nilai. Nilai yang bertahan lama jauh lebih tinggi daripada nilai yang berjangka pendek. Kewajiban moral yang berasal dari dalam cenderung bertahan lama karena tidak ada unsur kepentingan tertentu dan paksaan dari luar, sehingga memiliki posisi lebih tinggi dibandingkan kewajiban yang muncul dari luar, yang sarat dengan berbagai kepentingan dan bahkan paksaan.

Salah satu kriteria suatu perbuatan dapat dinilai secara etis adalah ketika manusia memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan. Pada dasarnya manusia memiliki pilihan-pilihan di dalam menghadapi bencana. Sebagai contoh kejadian Gempa Bumi Bantul (Mei 2006). Secara kodrati manusia memiliki kemampuan merekam kejadian melalui fungsi memorial pada otaknya bahwa peristiwa gempa bumi di Bantul bukan kali pertama terjadi, bahkan ingatan kolektif masyarakat mengatakan bahwa gempa terjadi dalam siklus 50 tahunan. Ini berarti pengetahuan tentang gempa sudah diketahui, sehingga masyarakat dihadapkan pada beberapa pilihan. Pilihan pertama mereka akan tetap tinggal di tempat itu atau berpindah mencari tempat lain yang dipandang tidak mengandung bahaya gempa. Apabila memilih tetap tinggal di tempat itu, maka pilihan selanjutnya adalah membangun/merenovasi rumah yang mampu menahan gempa, atau membiarkan rumah seperti apa adanya. Setiap pilihan tentu memiliki konsekuensinya masing-masing.

Secara etis, penjelasan konsekuensi atas pilihan itu perlu diberikan kepada masyarakat dan tentu diarahkan untuk memilih konsekuensi yang paling tidak merugikan. Namun demikian, meskipun penjelasan itu sudah dilakukan, terkadang sikap antisipatif tidak terbangun dengan baik dalam masyarakat. Sikap *nerimo* (menerima apa adanya) seringkali tidak pas diterapkan dalam menghadapi bencana. Sikap *nrimo* sangat baik diterapkan hanya ketika upaya maksimal sudah dilakukan namun tidak sesuai harapan, bukan sebelum bencana terjadi. Sikap *nrimo* baik juga diterapkan setelah kejadian bencana karena akan memberikan efek psikologis sangat positif dalam pemulihan trauma akibat bencana.

## Problem Ontologis yang Mempengaruhi Sikap Etis atas Bencana

Pertanyaan ontologis tentang bencana, selain apa itu bencana yang sudah dibahas di atas, adalah mengapa terjadi bencana? Pertanyaan ini seringkali dikaitkan dengan persoalan teodise yang menempatkan posisi berhadap-hadapan antara realitas adanya kejahatan dan Kemahaan Tuhan. Kalau Tuhan Maha Mengetahui (*omni science*), Maha Kuasa (*omni poten*) dan Maha Baik (*very good*) mengapa membiarkan terjadinya bencana sehingga menyebabkan banyak orang meninggal dunia? Mampukah Tuhan mencegah supaya bencana tidak terjadi?

Ada beberapa jawaban atas pertanyaan ini. Jawaban *pertama*, dipahami oleh kaum Zoroaster, bahwa ada Tuhan baik (*Mazda*) dan Tuhan buruk (*Ahriman*, sehingga problemnya bukan mampu atau tidak mampu, namun bencana adalah suatu keniscayaan karena dalam realitas ketuhanan ada Tuhan baik dan Tuhan buruk. Tuhan buruk akan selalu menciptakan bencana, sedangkan Tuhan baik akan memperbaiki dan menciptakan kebaikan.

Jawaban *kedua*, dalam ketuhanan Hindu dikenal konsep *Brahma* (pencipta), *Wisnu* (pemelihara), *Siwa* (perusak). Bencana itu ada dan perlu ada dalam rangka harmoni atas alam. Dapat dibayangkan kalau di dunia ini tidak ada barang yang dapat rusak atau makhluk hidup tidak mati, maka dunia ini akan penuh sesak. Maka, ada mekanisme rusak, dicipta dan dipelihara. Gunung berapi meletus dapat menimbulkan kerusakan, namun juga memberikan manfaat untuk kesuburan tanah dan menghasilkan pasir untuk membuat bangunan. Gempa bumi perlu terjadi untuk stabilitas bumi dan mensuplai oksigen.

Jawaban *ketiga*, Tuhan tidak mampu. Pandangan ini muncul dari kalangan ateis yang tidak mempercayai keberadaan Tuhan. Kalau memang Tuhan ada, tentu Dia mampu mengatasi bencana. Dalam kenyataannya bencana tetap ada dan itu berarti Tuhan tidak mampu, dan karena Tuhan tidak mampu, berarti Tuhan tidak ada. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah Tuhan tidak mampu ataukah apa Tuhan tidak mau? Kalau tidak mau, mengapa Tuhan melakukan itu? Pertanyaan ini dijawab oleh jawaban keempat dan kelima.

Jawaban *keempat*, Tuhan mampu tetapi tidak mau. Ketidakmauan Tuhan karena dua alasan yaitu, (1) Tuhan taat dengan hukum alam yang dibuat-Nya sendiri, misalnya air dengan hukum gravitasinya akan mengalir ke bawah. Manakala tidak ada pohon-pohon yang menahannya, maka air akan mengalir membawa tanah dan benda-benda yang berada di atasnya. Itulah yang dina-

makan ’bencana’ tanah longsor. Apakah tanah longsor karena penggundulan hutan yang dilakukan manusia akan mempersalahkan Tuhan? Lalu, bagaimana halnya dengan gunung meletus? Mengapa Tuhan tidak mampu mengatasinya? Atas pertanyaan ini, sebenarnya dapat diajukan pertanyaan balik, yaitu dengan adanya gunung meletus, apakah itu justru tidak menunjukkan bahwa Tuhan Maha Kuasa? Bayangkan kalau tidak ada gunung meletus? Tentu banyak kebutuhan manusia yang tidak dapat dipenuhi seperti kebutuhan bahan bangunan dan kesuburan lahan pertanian; (2) Tuhan memberikan ruang bagi kebebasan manusia untuk belajar dan mengembangkan diri. Kalau saja tidak ada gunung berapi yang dapat meletus misalnya, maka tidak ada ilmu vulkanologi dan ilmu-ilmu kebencanaan lainnya.

Jawaban *kelima, b*encana diperlukan untuk mempertinggi moralitas dan untuk diambil hikmahnya. Intensitas meletusnya Gunung Merapi tidak lebih lama dari intensitas tidak meletusnya. Manfaat jangka panjang yang dihasilkannya jauh lebih besar daripada kerugian yang ditimbulkannya. Kezaliman diperlukan untuk memaknai keadilan, dan keburukan diperlukan untuk memahami kebaikan. Oleh karena itu, meletusnya Gunung Merapi dan bencana-bencana lain akan memberikan hikmah kepada manusia untuk santun kepada alam, tunduk kepada Tuhan, dan menghargai kesalingtergantungan antar manusia.

Selain problem Kemahaan Tuhan dan kejahatan, ada pula problem kemutlakkan Tuhan dan kebebasan manusia. Adakah kebebasan manusia? Apakah seluruh kejadian alam semesta ini mutlak kehendak Tuhan atau ada peran manusia di dalamnya?

Dalam pemikiran Islam, dikenal dua aliran yaitu Jabariyah dan Qadariyah. Kaum Jabariyah memandang bahwa kekuasaan mutlak ada di dalam Tuhan: manusia tidak memiliki kebebasan apa pun untuk menentukan nasib dirinya. Di Barat paham ini dikenal sebagai paham fatalisme. Sedangkan kaum Qadariyah memandang bahwa meskipun Tuhan memiliki kemutlakan namun manusia juga memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan. Dalam konteks bencana, kaum Jabariyah memandang bahwa bencana adalah mutlak kehendak Tuhan, sedangkan kaum Qadariyah beranggapan bahwa manusialah yang menciptakan bencana. Pemanasan global, banjir, tanah longsor, kekeringan, kekurangan air bersih adalah karena ulah manusia. Pandangan ini dapat mempertinggi moral manusia, karena manusia menjadi bertanggung jawab atas apa yang dilakukan, dan secara teologis ’menyelamatkan’ Tuhan dari beragam tuduhan sebagai pembuat bencana.

Problem kekuasaan Tuhan dan kebebasan manusia juga dikemukakan oleh Voltaire. Mengapa Tuhan selalu dikatakan baik, padahal Dia membiarkan anak-anak, ibu hamil, orang tua dan masyarakat tak berdosa terbunuh dalam bencana? Jean Jacques Rousseau menanggapi pandangan Voltaire bahwa manusia adalah sumber kejahatan bagi mereka sendiri. Dalam kasus bencana di Lisbon yang menjadi dasar pijak pandangan Voltaire, Rousseau berkomentar bahwa masyarakat Lisbon membangun bangunan-bangunan "tujuh tingkat" di area padat penduduk. Pada kali pertama terjadi goncangan, orang-orang tidak segera menyelamatkan diri tetapi malah menyelamatkan harta kekayaannya. Selain itu, Rousseau beranggapan bahwa banyak di antara mereka yang meninggal akibat bencana itu justru telah lolos dari kesengsaraan kehidupan yang berkelanjutan (Zack, 2009: 3).

Interpretasi bencana yang dikatakan Rousseau muncul juga dalam peristiwa tsunami di Aceh (26 Deember 2004). Ada pertanyaan yang muncul setelah kejadian Tsunami yaitu "Sesungguhnya yang selamat dari tsunami itu yang hidup atau yang mati?". Apabila menggunakan pendekatan Rousseau, maka yang selamat adalah yang mati. Korban yang lolos dari maut justru merasakan penderitaan yang luar biasa. Mereka mengalami penderitaan fisik dan psikis karena kehilangan harta benda, sanak keluarga dan tinggal di pengungsian. Sedangkan yang meninggal terselamatkan dari seluruh penderitaan tersebut.

## Problem Epistemologis yang Mempengaruhi Sikap Etis akan Bencana

Amartya Sen mengutip pandangan John Rawls bahwa etika berhubungan erat dengan epistemologi. Konsep baik-buruk sangat terkait dengan konsep benar-salah yang dipahami masyarakat (Sen, 2005: 7). Dalam kasus bencana Merapi, dapat dilihat bahwa terjadi tarik menarik antara pandangan mitos dan logos. Pandangan mitos diwakili oleh Mbah Marijan dan pandangan logos diwakili oleh "Mbah Rono" (Surono, Geolog, Kepala Pusat Vulkanologi dan Mitigasi Bencana Geologi). Mbah Marijan merasa 'yakin' tidak akan terjadi apa-apa sehingga enggan untuk turun mengungsi. Kata 'yakin' saya beri tanda petik karena kebenaran mitos lebih didominasi keyakinan (perasaan) dibandingkan dengan rasio. Dengan keyakinannya bahwa tidak akan terjadi apa-apa, Mbah Marijan tidak bersedia mengungsi dan selamat dari peristiwa meletusnya Gunung Merapi pada tahun 2006, meskipun pada letusan tahun 2010 beliau menjadi

korban. Ihwal pilihan sadar Mbah Marijan, ada yang menilainya negatif, namun ada sebagian kalangan yang memandangnya sebagai bentuk tanggung jawab sebagai seorang juru kunci gunung Merapi dan ketaatan kepada Sultan yang telah memberikan tugas kepadanya.

Berbeda halnya dengan pandangan Surono yang lebih mengedepankan logos (rasio). Surono melihat Gunung Merapi melalui pendekatan akademis yang dapat memprediksi kemungkinan-kemungkinan yang akan terjadi, sehingga dapat menyiapkan langkah-langkah praktis sistematis untuk menghindari jatuhnya korban.

Dua cara pandang dari kedua tokoh ini menunjukkan pandangan etis yang berbeda yang tidak mudah dijustifikasi mana yang benar karena masing-masing memiliki pandangan epistemologis yang berbeda. Pada peristiwa tahun 2006 pandangan mitos Mbah Marijan 'mengalahkan' prediksi logos dan terbukti Mbah Marijan selamat dari bencana. Namun sebaliknya pada peristiwa tahun 2010, pandangan mitos tersebut 'dikalahkan' oleh pandangan logos Mbah Rono. Dalam teori probabilitas, segala sesuatu memiliki kemungkinan-kemungkinannya sendiri, dan sekecil apa pun prosentase kemungkinan itu, apabila ada faktor-faktor yang mendukung pasti akan terjadi. Oleh karena itu, dua pendekatan epistemologis ini perlu dipertimbangkan untuk meningkatkan kewaspadaan atas bencana.

## Bencana dalam Perspektif Aliran-Aliran Etika

Dalam kajian etika dikenal tiga teori besar yaitu deontologi, teleologi dan keutamaan. Tiga aliran inilah yang akan digunakan sebagai pisau analisis untuk membahas tentang bencana.

*(1) Etika Deontologi* memandang bahwa tindakan dinilai baik atau buruk berdasarkan apakah tindakan itu sesuai atau tidak dengan kewajiban. Etika deontologi tidak mempersoalkan akibat dari tindakan tersebut, baik atau buruk. Kebaikan adalah ketika seseorang melaksanakan apa yang sudah menjadi kewajibannya. Tokoh yang mengemukakan teori ini adalah Immanuel Kant (1734-1804). Kant menolak akibat suatu tindakan sebagai dasar untuk menilai tindakan tersebut karena akibat tadi tidak menjamin universalitas dan konsistensi dalam bertindak dan menilai suatu tindakan (Keraf, 2002: 9).

Kewajiban moral sebagai manifestasi dari hukum moral adalah sesuatu yang sudah tertanam dalam setiap diri pribadi manusia yang bersifat universal. Manusia dalam dirinya secara kategoris sudah dibekali pemahaman tentang suatu tindakan itu baik atau buruk, dan keharusan untuk melakukan kebaikan dan tidak melakukan keburukan harus dilakukan sebagai perintah tanpa syarat (*imperatif kategoris*).

Kewajiban moral untuk menjaga lingkungan agar tidak terjadi bencana merupakan tindakan tanpa syarat yang harus dilakukan oleh setiap orang. Bukan karena hasil atau adanya tujuan-tujuan tertentu yang akan diraih, namun karena secara moral setiap orang sudah memahami bahwa tindakan merusak alam adalah tindakan yang dinilai oleh siapa pun sebagai buruk. Etika deontologi menekankan bahwa kebijakan/tindakan harus didasari oleh motivasi dan kemauan baik dari dalam diri, tanpa mengharapkan pamrih apa pun dari tindakan yang dilakukan (Kuswanjono, 2008: 7).

Ukuran kebaikan dalam etika deontologi adalah kewajiban, kemauan baik, kerja keras dan otonomi bebas. Setiap tindakan dikatakan baik apabila dilaksanakan karena didasari oleh kewajiban moral dan demi kewajiban moral itu. Tindakan itu baik bila didasari oleh kemauan baik dan kerja keras dan sungguh-sungguh, dan tindakan yang baik adalah didasarkan atas otonomi bebasnya, tanpa ada paksaan dari luar.

Beragam respons masyarakat dalam menghadapi bencana sangat menarik untuk dilihat dari kacamata etika deontologi ini. Pada peristiwa meletusnya Gunung Merapi, ekspresi masyarakat untuk membantu korban bencana dilakukan dengan berbagai cara, mulai dari tindakan-tindakan berbahaya yang merenggut nyawa hingga yang terkesan menggelikan. Beberapa yang dapat dicatat, misalnya upaya membujuk Mbah Marijan dan warga untuk bersedia mengungsi telah merenggut nyawa seorang jurnalis bernama Yuniawan Wahyu Nugruho. Pengumpulan dana, pakaian pantas pakai, selimut dan lain-lain, pembagian gratis masker penutup hidung, pembersihan kaca karena tertutup abu vulkanik bagi mobil yang melintas, pijat refleksi, pengisian pulsa pada relawan, hingga potong rambut gratis oleh perkumpulan waria. Satu hal yang sangat menarik adalah ada sekelompok masyarakat Bantul menggunakan truk menuju Sleman untuk membantu membersihkan rumah-rumah yang tertutup pasir dan abu sebagai balas budi karena ketika Bantul terkena gempa, masyarakat Sleman membantu membersihkan puing-puing rumah dan membangun rumah sementara.

Tindakan yang dilakukan relawan tersebut didorong oleh kewajiban moral untuk membantu sesama, tanpa tujuan dan kepentingan tertentu, tanpa pamrih. Dalam realitas sosial, hubungan masyarakat seringkali dibatasi oleh sekat-sekat etnis, agama, status sosial dan lain-lain. Namun, ketika terjadi bencana, sekat-sekat tersebut runtuh karena disadari bahwa pada dasarnya manusia saling bergantung (interdependensi).

Ketika terjadi bencana, masyarakat miskin biasanya yang paling menderita karena mereka harus menerima fasilitas apa adanya. Hal ini tentu berbeda dengan orang kaya yang mampu menginap di hotel, makan di restoran, memilih perawatan medis yang baik. Namun, kepedulian yang kaya tampak sangat tinggi membantu yang miskin, sehingga bencana telah menjadi jembatan penghubung dan mengetuk kesetiakawanan sosial antara yang kaya dan yang miskin.

Etika deontologi dapat menjadi dasar pijakan pemerintah karena pemerintah memiliki kewajiban melindungi segenap bangsa Indonesia, sebagaimana tertuang dalam Pembukaan UUD 1945. Untuk itu, pemerintah perlu mengabarkan amanat Pembukaan UUD 1945 tersebut dalam peraturan-peraturan yang lebih konkrit, menyiapkan anggaran dan sarana prasarana yang dibutuhkan. ’Melindungi’ dalam konteks bencana dapat dipahami dalam dua hal, yaitu 1). melindungi agar tidak terkena dampak dari peristiwa destruktif alam (preventif). Pemerintah dalam hal ini perlu bekerja sama dengan akademisi dan masyarakat dalam melakukan prediksi-prediksi kemungkinan terjadinya bencana dan membangun mekanisme yang bersifat antisipatif; 2). melindungi ketika peristiwa alam tersebut betul-betul menjadi bencana. Pemerintah harus menjamin tercukupinya kebutuhan psikologis, biologis, material dan spiritual kepada korban bencana.

(2) *Etika Teleologi.* Pandangan etika teleologi berkebalikan dengan etika deontologi, yaitu bahwa baik buruk suatu tindakan dilihat berdasarkan tujuan atau akibat dari perbuatan itu. Etika teleologi membantu kesulitan etika deontologi ketika dihadapkan pada situasi konkrit ketika dua atau lebih kewajiban yang bertentangan sama lain. Jawaban yang diberikan oleh etika teleologi bersifat situasional, yaitu memilih mana yang membawa akibat baik meskipun harus melanggar kewajiban atau nilai norma yang lain.

Ketika bencana sedang terjadi, situasi biasanya *chaos*. Dalam keadaan seperti ini, maka memenuhi kewajiban sering sulit dilakukan. Contoh sederhana: kewajiban mengenakan helm bagi pengendara motor dan sabuk pengaman bagi

pengendara mobil tidak dapat dipenuhi karena orang saat itu lebih fokus pada satu tujuan yaitu selamat. Kasus lain yang lebih besar misalnya terkait dengan kewajiban membayar pajak dan utang. Dalam keadaan demikian, etika teleologi perlu dipertimbangkan yaitu bahwa demi akibat baik, beberapa kewajiban mendapat toleransi untuk tidak dipenuhi.

Persoalan yang kemudian muncul ihwal akibat yang baik itu, baik menurut siapa? Apakah baik menurut pelaku? Baik menurut orang lain? Atas pertanyaan ini, etika teleologi dapat digolongkan menjadi dua yaitu egoisme etis dan utilitarianisme

1. *Egoisme Etis* memandang bahwa tindakan yang baik adalah tindakan yang berakibat baik untuk pelakunya. Secara moral, setiap orang dibenarkan mengejar kebahagiaan untuk dirinya dan dianggap salah atau buruk apabila membiarkan dirinya sengsara dan dirugikan.

Pada peristiwa gempa bumi Bantul, sikap ini terlihat pada penyetopan bantuan yang hendak didistribusikan untuk korban gempa yang dilakukan oleh korban gempa juga, dengan alasan mereka juga membutuhkan bantuan itu. Meminjam istilah Thomas Hobbes yaitu *homo homini lupus*, terlihat watak manusia yang egois dan ingin menang sendiri. Persoalan etisnya adalah apakah disalahkan peristiwa penyetopan itu karena dalam kenyataannya mereka juga membutuhkan bantuan ? Kalau dibenarkan, sejauh mana hal itu ditoleransi?

Untuk menjawab pertanyaan itu, perlu kiranya melekatkan satu prinsip dalam egoisme etis yaitu 'adalah sah untuk mementingkan keselamatan diri selama tidak menjadikan orang lain sebagai korban'. Analogi untuk prinsip ini dapat digambarkan ketika kita bepergian dengan pesawat terbang, pramugari akan menjelaskan "apabila kantung udara keluar dari tempatnya maka penumpang yang membawa anak harus mengenakan untuk dirinya sendiri dulu, baru menolong anaknya". Peristiwa penyetopan bantuan tadi dapat dibenarkan selama sekadar untuk menyambung hidup (tidak untuk ditimbun), dan memastikan bahwa orang lain tidak menderita dengan terkuranginya bantuan itu.

2. *Utilitarianisme* menilai bahwa baik buruknya suatu perbuatan tergantung bagaimana akibatnya terhadap banyak orang. Tindakan dikatakan baik apabila mendatangkan kemanfaatan yang besar dan memberikan kemanfaatan bagi sebanyak mungkin orang. Di dalam menentukan suatu tindakan yang dilematis, maka yang pertama dilihat adalah mana yang memiliki tingkat kerugian paling kecil, dan kedua dari kemanfaatan: mana yang paling menguntungkan

bagi banyak orang. Sebab boleh jadi kemanfaatannya besar namun hanya dapat dinikmati oleh sebagian kecil orang saja.

Etika utilitarianisme ini tidak terpaku pada nilai atau norma yang ada, karena pandangan nilai dan norma sangat mungkin memiliki keragaman. Namun, setiap tindakan selalu dilihat apakah akibat yang ditimbulkan akan memberikan manfaat bagi banyak orang atau tidak. Kalau tindakan itu hanya akan menguntungkan sebagian kecil orang atau bahkan merugikan, maka harus dicari alternatif-alternatif tindakan yang lain. Etika utilitarianisme lebih bersifat realistis, terbuka terhadap beragam alternatif tindakan dan berorientasi pada kemanfaatan yang besar dan yang menguntungkan banyak orang. *"Utilitarians try to produce maximum pleasure and minimum pain, counting their own pleasure and pain as no more or less important than anyone else's"* (Wenz, 2001: 86).

Etika utilitarianisme ini menjawab pertanyaan etika egoisme, bahwa kemanfaatan banyak oranglah yang lebih diutamakan. Kemanfaatan diri diperbolehkan sewajarnya, karena kemanfaatan itu harus dibagi kepada yang lain.

Utilitarianisme, meskipun demikian, juga memiliki kekurangan. Sonny Keraf (2002: 19-21) mencatat ada enam kelemahan etika ini.

(1) karena alasan kemanfaatan untuk orang banyak, berarti akan ada sebagian masyarakat yang dirugikan, dan itu dibenarkan. Dengan demikian, utilitarianisme membenarkan adanya ketidakadilan terutama terhadap minoritas.

(2) dalam kenyataan praktis, masyarakat lebih melihat kemanfaatan itu dari sisi yang kuantitas-materialistis, dan kurang memperhitungkan manfaat yang non-material seperti kasih sayang, nama baik, hak dan lain-lain.

(3) karena kemanfaatan yang banyak diharapkan dari segi material yang tentu terkait dengan masalah ekonomi, maka untuk atas nama ekonomi tersebut hal-hal yang ideal seperti nasionalisme, martabat bangsa akan terabaikan. Misal, atas nama memasukkan investor asing, aset-aset negara dijual kepada pihak asing, atau atas nama meningkatkan devisa negara, pengiriman TKW ditingkatkan. Hal yang menimbulkan problem besar adalah ketika lingkungan dirusak atas nama kesejahteraan masyarakat.

(4) kemanfaatan yang dipandang oleh etika utilitarianisme sering dilihat dalam jangka pendek, dan tidak melihat akibat jangka panjang. Padahal, misal dalam persoalan lingkungan, kebijakan yang dilakukan sekarang boleh jadi akan memberikan dampak negatif pada masa yang akan datang.

(5) karena etika utilitarianisme tidak menganggap penting nilai dan norma, tapi lebih pada orientasi hasil, maka tindakan yang melanggar nilai dan norma atas nama kemanfaatan yang besar—misalnya: perjudian dan prostitusi—dapat dibenarkan.

(6) etika utilitarianisme mengalami kesulitan ketika menentukan mana yang lebih diutamakan: kemanfaatan yang besar namun dirasakan oleh sedikit masyarakat atau kemanfaatan yang lebih banyak dirasakan banyak orang meskipun kemanfaatannya kecil.

Menyadari kelemahan itu, etika utilitarianisme membedakannya dalam dua tingkatan, yaitu utilitarianisme aturan dan tindakan. Atas dasar ini, makap-*Pertama*, setiap kebijakan dan tindakan harus dicek apakah bertentangan dengan nilai dan norma atau tidak. Kalau bertentangan, maka kebijakan dan tindakan tersebut harus ditolak meskipun memiliki kemanfaatan yang besar. *Kedua*, kemanfaatan harus dilihat tidak hanya yang bersifat fisik saja, tetapi juga yang non-fisik seperti kerusakan mental, moralitas, kerusakan lingkungan dsb. *Ketiga*, terhadap masyarakat yang dirugikan, perlu pendekatan personal dan kompensasi yang memadai untuk memperkecil kerugian material dan non-material.

*c. Etika Keutamaan.* Etika ini tidak mempersoalkan akibat suatu tindakan dan tidak juga mendasarkan pada penilaian moral pada kewajiban terhadap hukum moral universal, tetapi pada pengembangan karakter moral pada diri setiap orang. Orang tidak hanya melakukan tindakan yang baik, melainkan perlu menjadi orang yang baik. Karakter moral ini dibangun dengan cara meneladani perbuatan-perbuatan baik yang dilakukan oleh para tokoh besar. Internalisasi ini dapat dibangun melalui cerita, sejarah yang di dalamnya mengandung nilai-nilai keutamaan agar dihayati dan ditiru oleh masyarakatnya. Kelemahan etika ini adalah ketika terjadi dalam masyarakat yang majemuk, maka tokoh-tokoh yang dijadikan panutan juga beragam sehingga konsep keutamaan menjadi sangat beragam pula, dan keadaan ini dikhawatirkan akan menimbulkan benturan sosial.

Kelemahan etika keutamaan dapat diatasi dengan cara mengarahkan keteladanan tidak pada figur tokoh, tetapi pada perbuatan baik yang dilakukan oleh tokoh itu sendiri, sehingga akan ditemukan prinsip-prinsip umum tentang karakter yang bermoral itu seperti apa.

## Membangun Etika Bencana

Robert Baker dan Martin membedakan dua model dalam penanganan bencana yaitu egaliter dan utilitarian (efisiensi). Model egaliter memiliki prinsip mereka yang terluka harus diangkut tanpa melihat pangkat dan status sosial, dan semua orang diperlakukan secara sama. Adapun utilitarian mengkategorikan korban berdasarkan tingkat keparahannya. Yang terluka parah didahulukan, sedangkan yang luka ringan dilayani kemudian (Zack, 2009:14).

Dalam penanganan korban Merapi, model egaliter lebih dominan diterapkan. Terlebih pada awal terjadinya bencana, relawan dan tim resmi dari pemerintah memperlakukan orang secara sama tanpa melihat status sosial, umur, pekerjaan dan lain-lain. Semua diungsikan di tempat-tempat pengungsian yang ada dan diberikan fasilitas yang sama. Termasuk kebijakan PVMBG (Pusat Vulkanologi dan Mitigasi Bencana Geologi) yang memutuskan radius 20 kilometer dari puncak Merapi harus dievakuasi menggunakan pendekatan ini. Model ini memiliki kelemahan karena melakukan generalisasi suatu keadaan yang sebenarnya sangat beragam. Dalam kenyataannya, ada sementara wilayah yang bahkan kurang dari 10 kilometer kondisinya aman karena memang bukan wilayah luapan lava dan tidak adanya arah angin yang menuju ke wilayah itu. Keputusan ini mengakibatkan tingginya ongkos sosial, ekonomi dan psikologis masyarakat. Jumlah pengungsi menjadi sangat banyak (lebih dari 100.000 orang) sehingga tidak dapat secara memadai ditampung di tempat-tempat pengungsian. Dari segi ekonomi, diperlukan dana cukup besar untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari dan dari segi psikologi munculnya depresi karena ketidaknyamanan dalam kehidupan di pengungsian.

Model egaliter juga diterapkan dalam melayani para pengungsi. Masyarakat yang kehilangan rumah dan seisinya diperlakukan sama dengan pengungsi yang rumahnya masih utuh karena kebetulan mereka mengungsi disebabkan rumahnya masuk dalam zona 20 kilometer. Kasus yang terjadi di pengungsian Stadion Maguwoharjo, misalnya, pengungsi model kedua ini cenderung tidak menghargai pakaian pantas pakai yang dibagikan oleh relawan. Pakaian hanya dipakai sekali kemudian dibuang, karena selain bantuan berlimpah mereka merasa masih punya pakaian di rumah. Padahal di tempat pengungsian lain, masyarakat yang kehilangan rumah hanya memiliki beberapa lembar pakaian saja.

Perlakuan sama juga diberikan kepada masyarakat petani yang lahannya rusak karena awan panas dan pegawai. Pegawai, karena masih mendapatkan gaji dari pekerjaan mereka justru mendapat kesempatan menumpuk bantuan sehingga sangat dirasakan tidak terciptanya rasa keadilan.

Penerapan model utilitarian sepertinya perlu dipertimbangkan agar tercapai keadilan. Model ini mensyaratkan pendataan yang akurat agar pemberian bantuan dapat efektif dan tepat sasaran. Pendataan dapat dibagi dalam beberapa kriteria seperti umur (bayi, anak-anak, remaja, orang tua dan manula), tingkat keparahan korban (perlu dirawat di rumah sakit atau rawat jalan), tingkat kerusakan akibat bencana (rumah hancur, kerusakan sedang, tidak rusak), strata ekonomi (miskin, menengah, kaya), jenis pekerjaan (wiraswasta, pegawai swasta, pegawai negeri) dan lain-lain.

Model utilitarian ini tampak terlihat pada kasus gempa bumi Bantul. Mereka tidak diperlakukan sama terutama dalam pemberian bantuan untuk rehabilitasi rumah. Bantuan dibagi berdasar kondisi rumah meliputi kerusakan ringan, sedang dan parah. Memang situasi gempa Bantul dan Merapi berbeda, namun ketika model utilitarian disepakati untuk dipakai, maka beberapa konsekuensi terutama pendataan secara akurat harus dilakukan.

John Rawls menyampaikan prinsip keadilan dalam bencana. Distribusi yang tidak sama dimungkinkan jika memberikan manfaat yang lebih baik. (Sen, 2005: 7). Konsep keadilan juga disampaikan oleh Aristoteles meliputi keadilan distributif, legalis dan komutatif. Konsep keadilan ini mengatur hubungan antar warganegara dan timbal balik antara warganegara dan negara.

Keadilan distributif adalah keadilan dari negara terhadap warga negaranya. Keadilan ini mewajibkan negara untuk memberikan kesempatan yang sama dan mendistribusikan secara adil kebutuhan warga negara. Pada bulan Oktober 2010 dalam waktu yang hampir bersamaan terjadi bencana alam yang dahsyat yaitu Banjir di Wasior Papua, tsunami di Mentawai dan Gunung Merapi di Yogyakarta. Dalam hal ini, negara harus memberikan bantuan yang adil meskipun keadilan tidak harus berarti sama, namun proporsional.

Keadilan legalis yaitu keadilan untuk bertaat. Setiap warganegara wajib taat kepada pemerintah. Warga negara karena telah memercayakan amanahnya kepada negara, maka harus menaati setiap keputusan dan peraturan negara. Apabila terdapat peraturan yang tidak memenuhi rasa keadilan perlu diberikan kritik dan masukan, namun ketika sudah ditetapkan maka harus ditaati.

Keadilan komutatif adalah keadilan antar warga negara. Setiap warga negara memiliki kedudukan yang sama dalam mengakses fasilitas umum. Tidak dibenarkan ada prioritas satu warga negara atas yang lain. Prinsip ini dapat diciptakan dan dilakukan oleh negara terhadap warga negara melalui aturan perundang-undangan, namun antar warga negara sendiri dapat membangun keadilan ini. Sikap tidak ingin dilayani lebih istimewa dibandingkan yang lain merupakan cermin dari keadilan ini.

Konsep keadilan Aristoteles ini dapat direfleksikan untuk membangun etika bencana. Dari segi pemerintah, perlu ada perencanaan dan penyusunan konsep penanganan bencana secara matang dengan melibatkan berbagai unsur dalam masyarakat meliputi akademisi, praktisi, profesional, budayawan, ekonom dan politisi agar tersusun konsep yang komprehensif. Setelah peraturan disusun maka perlu ada SOP (*Standard Operating Procedure*) yang memungkinkan peraturan tersebut dapat dilakukan secara efektif dan efisien. Peraturan dan SOP harus disosialisasikan agar mendapat masukan dari masyarakat untuk terus menerus dapat disempurnakan. Sebagaimana pemahaman etika deontologi, maka siapa pun memiliki kewajiban untuk melaksanakan peraturan tersebut, baik pemerintah maupun masyarakat. Namun demikian, melihat kelemahan etika deontologi, dalam memahami peraturan tidak sebagaimana disinyalir Clifford Geertz bahwa manusia menciptakan peraturan dan kemudian terjebak dengan peraturan yang dibuatnya sendiri, maka perlu disintesiskan dengan pandangan etika utilitarianisme yang melihat pada aspek kemanfaatan. Dengan pendekatan sintesis ini peraturan tetap memiliki kelenturan menyesuaikan realitas yang terjadi di lapangan.

Dari segi warga negara, etika dapat dibangun melalui dua arah yaitu antar warga negara dan terhadap negara. Hubungan antar warga negara dapat mendasarkan pada prinsip etika egalitarianisme yang menempatkan warga negara dalam posisi yang setara. Tidak ada keistimewaan atau dispensasi tertentu; dispensasi hanya dapat diberikan sesuai dengan ketentuan-ketentuan yang sudah disepakati. Misalnya perlakuan khusus terhadap anak-anak, wanita terutama wanita hamil, lanjut usia dan warga masyarakat berkebutuhan khusus.

Hubungan antara warga negara dan negara dapat menerapkan prinsip etika legalis, bahwa warga negara wajib taat kepada negara. Peristiwa tidak bersedianya sebagian masyarakat untuk diungsikan dalam bencana Merapi menunjukkan tidak berjalannya etika legalis ini. Tidak berjalannya etika legalis perlu dikaji latar belakangnya. Faktor-faktor yang menyebabkan tidak berjalan antara lain

1). krisis kepercayaan kepada negara. Sehari-hari masyarakat dihadapkan pada kenyataan bahwa banyak oknum dalam negara yang merusak kepercayaan itu, sehingga setiap peraturan dan ketentuan negara tidak diindahkan masyarakat. 2). Adanya pandangan epistemologis yang beragam dalam masyarakat. Misalnya, ada sementara warga berpandangan bahwa meninggalkan rumah sebagai tindakan yang tidak menjaga tanah leluhur. 3) Faktor pengalaman sejarah. Pada zaman pemerintah Orde Baru sebagian masyarakat Merapi ditransmigrasikan, namun mendapat pengalaman yang tidak menyenangkan karena tidak sukses sebagai transmigran dan ketika pulang ke daerah asal wilayahnya sudah dikuasi oleh pihak lain.

Jean Jaques Rousseau dengan teori kontrak sosialnya mengatakan bahwa seseorang harus menerima negara secara rasional. Negara adalah alat atau cara masyarakat untuk mendapatkan perlidungan dan kesejahteraan. Pandangan ini merupakan sanggahan terhadap pemikiran Thomas Hobbes bahwa pada dasarnya manusia memiliki watak untuk berkonflik. Kekuasaan terbentuk manakala di antara mereka yang berkonflik itu mendapatkan kemenangan sehingga diangkat menjadi penguasa. Bagi Rousseau, pada dasarnya watak individu itu baik, namun karena setiap individu memiliki kepentingan yang berbeda-beda maka perlu ada lembaga yang mengatur agar berbagai kepentingan itu tidak terjadi benturan. Inilah awal munculnya negara. Dengan demikian, negara harus dikembalikan fungsinya untuk mengatur dan melindungi beragam kepentingan dari warganya tersebut.

Dalam kenyataan warga negara seringkali memahami negara tidak secara rasional namun cenderung emosional. Konflik antar pendukung calon penguasa atau orang yang sudah berkuasa kerap kali terjadi, padahal seharusnya tidak perlu. Mereka dapat saling duduk bersama membicarakan apa yang terbaik untuk mereka semua. Toh ketika seseorang yang sudah terpilih sebagai penguasa tersebut tidak dibenarkan hanya memperhatikan pemilihnya. Dia harus memperhatikan semua warganya.

Menurut Rousseau negara harus secara adil mendistribusikan kebebasan dan kesempatan kepada masyarakat. Sebagai lembaga yang berdiri atas persetujuan warga negaranya, maka negara berkewajiban menjalankan persetujuan-persetujuan yang dirumuskan dan diinginkan warga negaranya itu.

John Rawls menyempurnakan pandangan Rousseau ini dengan konsepnya tentang *veil of ignorance* (selubung ketidaktahuan). Kontrak sosial tidak akan

mencapai harapan kalau tidak didasarkan keadilan. Sementara keadilan tidak akan tercapai kalau setiap orang masih membawa bermacam-macam atribut dan kepentingan. Kontrak sosial harus didasarkan pada hakikat diri pribadi tanpa atribut dan inilah yang dimaksud Rawls dengan *veil of ignorance.* (Rawls, 1971: 1).

Konsep keadilan Rawls tidak menempatkan semua orang dalam posisi yang sama. Perbedaan diakui, tetapi kesamaan tetap penting agar memberi keuntungan bagi tiap orang. Bagi Rawls, yang penting ada jaminan hak pribadi berdasarkan martabat sebagai manusia.

Rawls dalam hal ini mensinergikan juga antara pandangan etika egalitarian dan utilitarian. Secara umum semua diperlakukan sama, namun secara khusus tidak menafikan perbedaan perlakuan karena situasi dan kondisi yang berbeda. Misalnya, ketika terjadi bencana, orang miskin dapat diperlakukan lebih dibanding dengan orang kaya, karena orang kaya memiliki kemampuan menolong diri sendiri lebih tinggi dibandingkan orang miskin

Membangun etika bencana adalah membangun sinergitas antara negara, masyarakat dan individu. Selain memperhatikan kewajiban (etika deontologi) dan kemanfaatan (etika utilitarianisme) kiranya perlu mempertimbangkan etika keutamaan, yang menekankan pada aspek karakter. Seseorang tidak cukup melakukan tindakan yang baik melainkan harus menjadi orang baik. Ketika seseorang sudah menjadi orang baik maka otomatis tindakan-tindakannya akan baik. Konsep masyarakat siap bencana pada dasarnya adalah terbangunnya karakter masyarakat yang siap menghadapi bencana. Kesiapan mengasumsikan adanya upaya sistematis masyarakat dan negara dalam menghadapi bencana. Kesiapan tersebut tentu memiliki tekanan lebih pada upaya preventif dibandingkan kuratif.

Beberapa prinsip dasar yang kiranya perlu dipahami bersama di dalam membangun prinsip moral ini adalah:

1). Kehidupan manusia adalah sangat berharga melebihi benda-benda yang dimilikinya. Sangatlah ironis terjadi bahwa mereka tidak bersedia mengungsi karena tidak ingin kehilangan hewan ternaknya, namun justru mereka kehilangan nyawanya sendiri. Ternak dan harta kekayaan yang lain dapat dicari lagi, namun bagaimana halnya dengan nyawa yang tidak mungkin dapat kembali.

2). Semua orang adalah sama-sama berharga. Tidak dibenarkan terjadinya diskriminasi disebabkan perbedaan suku, agama, warna kulit, jenis kelamin, status sosial dan lain-lain. Semua harus diperlakukan secara sama dan proporsional

3). Setiap orang memiliki hak yang sama untuk terbebas dari bencana. Bencana tidak pernah memilih korbannya. Setiap orang memiliki risiko yang sama untuk menjadi korban bencana. Negara memiliki kewajiban yang tinggi untuk menjamin warganegaranya terbebas dari bencana, bukan sebaliknya membuka berbagai peluang untuk terjadinya bencana. Kasus pemberian Hak Pengelolaan Hutan secara tidak terkendali adalah salah satu contoh buruk kebijakan negara yang justru memproduksi bencana.

4). Setiap orang berhak dan sekaligus wajib saling memberikan perlindungan atas bencana. Hak adalah sesuatu yang didapat sedang kewajiban adalah sesuatu yang harus diberikan.  Korban bencana memiliki hak untuk tetap hidup dan mendapat menghidupan, berhak mendapat santunan dan ganti rugi dan berhak mendapat fasilitas untuk hidup normal kembali. Namun demikian, mereka juga memiliki kewajiban untuk saling membantu dan memberi. []

# DAFTAR PUSTAKA

John Rawls, 1971, *A Theory of Justice,* MA: Belknap Press, Cambridge.

Keraf, Sonny, 2002, *Etika Lingkungan,* Penerbit Buku Kompas, Jakarta.

Kuswanjono, Arqom, 2008, "Etika Keanekaragaman Hayati"' *Seminar Nasional "Bioetika Lingkungan"*, Training Center Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 21 Juli 2008

Zack, Naomi, 2006, "Philosophy and Disaster", *Jurnal: Homeland Security Affairs*, vol II

____________, 2009, *Ethics for Disaster,* Rowman & Littlefield Publisher.Inc, USA

Sen, Amartya, 2005, *Ethics, Development and Disaster,* text of keynote address at the Ethics and Development Day at the IDB, 11 Januari 2005

Wenz, Peter S., 2001, *Environmental Ethics Today*, Oxford University Press, New York

http://nasional. vivanews.com/news/read/187313-jumlah-korban-terus-merangkak-naik-kalau

http://www.atmajaya.ac.id/content.asp?f=0&id=2665

http://www.endonesia.com/mod.php?mod=publisher&op=viewarticle&cid=23&artid=312

# AGAMA, BUDAYA, DAN BENCANA

Ketika sebuah bencana alam terjadi, sebuah pertanyaan mendasar yang muncul setelah informasi tentang kejadian dan korban atau kerugian material yang diderita, adalah mengapa bencana itu terjadi. Hal itu secara langsung mengarah pada tiga domain besar pembentuk realitas sosial dalam studi bencana di Indonesia, yakni sains, agama, dan kultur. Jika pendekatan sains lebih menitikberatkan pada penjelasan ilmiah yang didukung oleh rasionalitas dan data empiris, pendekatan agama merujuk kepada teks-teks agama, yang secara umum mengarah pada ide tentang hukuman, ujian, maupun pelajaran dari Tuhan yang 'harus diambil hikmahnya'. Sementara itu, pendekatan budaya lebih menekankan perspektif masyarakat lokal yang diyakini telah memiliki daya adaptasi yang teruji.

Fokus buku pertama dari Seri Agama dan Bencana ini adalah perspektif agama dalam memahami bencana. Sifat lokal pada suatu bencana kadang merangsang orang untuk berpikir tentang seleksi terhadap korban. Fakta bahwa ternyata tidak semua orang dalam wilayah terdampak bencana mengalami kerugian yang sama, bagaimanapun menguatkan keyakinan bahwa 'Tuhan sedang menguji umat tertentu dan menghukum umat yang lain'.

Kajian terhadap hukum agama, institusi keagamaan, dan interpretasi agama di dalam buku ini memperlihatkan bagaimana perspektif seperti ini digunakan oleh berbagai lapisan masyarakat untuk memahami dan menjelaskan bencana.

Pada saat bersamaan, para peneliti juga memperlihatkan bahwa agama, pada tingkat paling awal, menawarkan dasar-dasar yang kuat untuk membangun masyarakat tangguh bencana.

**Kontributor:**
Abdul Malik | Apriadi Ujiarso | Arqom Kuswanjono | Dani Muhtada
Hatim Gazali | Jimmy Marcos Immanuel | Laily Hafidzah | Moch. Nur Ichwan
Mohammad Hasan Basri | Mohammad Rokib | Nur Said | Rubaidi | Suranto

Agama/Sosial